Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Avril 1932

I[er] s. **964.** A. Deneffe. *Dogma. Wort und Begriff.* — Scholastik 6 (1931) 381-400 ; 505-538.

Revue des différentes acceptions de ce mot dans la littérature biblique, profane, philosophique, scientifique, ecclésiastique, théologique (aussi bien catholique que protestante), de Platon à Pie XI. Quatre significations sont surtout retenues : ordre ou loi, théorie philosophique, proposition hérétique, dogme catholique. Le P. D. ne croit pas que Tertullien ait employé le mot. Signalons-en cependant, d'après l'Index de Oehler, une attestation au moins, au chap. 33 du *De anima*, à propos de la métempsycose. D. B. Reynders.

965. D. Feuling O.S.B. *CR de F. Segarra, De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (voir *Bull.* n° 776). — Theol. Rev. 30 (1931) 444-449.

Dom F. est à bon droit sévère pour la conclusion tirée par le P. Segarra de son enquête historique. « Dans cinquante textes au moins, dit-il (c. 447), et nous ne prétendons pas être complet, sont impliquées la conception et la terminologie atomistes. Dans aucun le P. Segarra n'a remarqué ce fait ni en a tenu compte ». Il importe de distinguer soigneusement, ajoute-t-il, la *traditio humana* de la *traditio divina*. Nous avons exprimé un jugement analogue *Bull.* n° 776. D. M. C.

966. E. Caspar. *Geschichte des Papsttums,* von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. I. *Römische Kirche und Imperium romanum.* — Tübingen, J.C.B. Mohr, 1930 ; in 8, xv 633 p. Mk. 32, rel. 36.

Par son ampleur comme par la compétence de son auteur, cet ouvrage s'impose à l'attention et ne sera négligé par personne. En le lisant, on constate l'effort visible pour s'abstraire de toutes les considérations capables de troubler la sérénité du jugement. M. C. évite les accusations d'orgueil et d'ambition, prodiguées par d'autres aux pontifes romains revendiquant les droits du Siège apostolique.

Le premier volume va jusqu'à S. Léon. Le sous-titre justifie cette répartition : l'écroulement de l'Empire d'Occident brisait le cadre où s'était jusque là développée la Papauté, et qui en conditionnait l'exercice.

Le premier chapitre expose, en 57 pages, les débuts de l'Église romaine jusqu'au milieu du troisième siècle. Le second s'arrête avant Constantin (p. 58-102). Avant de juger si ce traitement n'est pas un peu court, il importe de ne pas oublier que l'auteur a déjà consacré deux importantes études aux problèmes

des listes épiscopales et des témoignages africains (Tertullien, Cyprien) sur la primauté romaine. Ce qui étonne un peu, c'est l'absolue confiance qu'il garde en ses conclusions précédentes. Il semblerait (p. 577-578) que seul M. Adam les ait contredites. Or elles sont loin de s'imposer. Il est invraisemblable que les listes épiscopales aient été primitivement des listes « apostoliques » de personnages itinérants d'abord, puis plus ou moins stabilisés. J'ai dit ailleurs pourquoi (cfr *Rev. bén.* 39, 1927, p. 275). Il est aussi fort douteux que l'exégèse de *Mt.* 16, 18-19, réfutée par Tertullien ait été inventée par lui et non déjà proposée à Rome et ailleurs. Enfin l'idée est imprévue et incroyable, que l'interprétation du même texte par le pape Étienne fut empruntée à son adversaire Cyprien, lequel l'avait élaborée, comme en passant, sans se soucier de l'harmoniser avec sa doctrine épiscopalienne (cfr *Rev. bén.* 40, 1928, p. 154-155).

Ces thèses aboutissent à laver Rome de l'accusation d'avoir tendancieusement poussé alors ses droits. Mais elles conduisent aussi à supposer qu'elle les ignorait. Or il semble que, si l'on donne trop de ce côté, on ne rend plus compte du fait général d'une prééminence sentie et exprimée très tôt, notamment par S. Irénée, et qui seule donne la clé des inconséquences de S. Cyprien.

Le témoignage de S. Ignace est rapidement expédié par l'auteur, avec raison semble-t-il. Mais celui d'Irénée, auquel il n'est pas sans accorder lui-même grande importance (cfr p. 78), est traité avec trop peu de soin. Un tort plus grave peut-être est d'avoir écarté de son examen, d'une main si preste, le fondement évangélique *Mt.* 16, 18-19. M. C. assure que pendant longtemps ce logion n'a jamais servi de base aux revendications romaines. Qu'en savons-nous ? Les quelques documents qui nous sont parvenus sont trop rares pour permettre de tracer l'histoire de ces revendications et surtout d'affirmer que telle raison ne fut jamais invoquée. Au reste, si Tertullien n'invente point, Rome s'était armée du texte dès avant 200. Il n'était pas certes sa seule arme ni sa principale, mais dût-on accorder qu'elle la négligea longtemps, il reste à savoir si, objectivement, cette parole n'est pas un témoignage de la constitution monarchique de l'Église. En négliger l'étude c'est déjà trancher la question par la négative.

Après un chapitre sur l'Église romaine sous Constantin, où s'esquisse une attitude difficile en face du césaropapisme, le cas du pape Jules est examiné de façon fort intéressante. M. C. écarte les jugements défavorables, aussi bien que les dithyrambes de Batiffol : le pape Jules fut « habile » sans plus. Oui, si l'on exorcise ce mot de tout sens péjoratif, en reconnaissant que le pape défendait les mêmes droits sacrés que M. C. apprécie si bien à propos de Sardique (p. 165). Libère fut moins ferme. Damase au contraire inaugure une politique romaine majestueuse. On en vient ainsi à Ambroise. Il est heureux que M. C. ne reprenne pas les jugements injustes et naïfs de v. Campenhausen, dont i se sert beaucoup. Il croit reconnaître chez Ambroise (p. 245) une contradiction entre l'idée d'une primauté simplement horizontale, c.-à-d. le pape *primus inter pares*, et celle de la primauté verticale, comportant la juridiction. Soit. N'est-ce pas la permanence du dualisme pressenti déjà chez S. Cyprien ? Et la cause n'en serait-elle pas la conscience d'une réalité vivante s'imposant malgré tous les raisonnements ? Il est curieux de constater que M. C. découvre chez Augustin lui-même ce double courant (p. 341).

Voici, pour finir, l'impérieuse figure de S. Léon. Suivant M. C. son rôle ne fut pas celui d'un initiateur : il récolte ce qu'avait semé Innocent I, dont

il a été parlé dans un chapitre antérieur (p. 296-343). On n'exagérera pas la portée des appels faits alors au siège apostolique. Quant à Chalcédoine, quel contraste entre la majesté des premières déclarations et l'atmosphère défiante que des intrigues ont réussi enfin à lui substituer ! La situation politique nouvelle qui se préparait allait ménager à la papauté, en Orient, d'autres douloureux échecs.

Le jugement de M. C. reste, on le voit, généralement modéré. Sa pensée a le mérite d'être nuancée sans cesser d'être claire. Pour le détail on la confrontera aisément avec celle de Batiffol qui, dans ses volumes sur *Le Catholicisme*, a étudié exactement la même époque. Pour beaucoup de jugements, l'accord existe ou se fera facilement. La question essentielle se reporte, en dernière analyse, aux origines, où nous croyons reconnaître déjà le germe qui se développera. C'est pourquoi l'on a insisté dans cette recension sur la manière un peu faible dont M. C. a exposé ces problèmes vitaux. D. B. C.

967. H. Koch. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* n° 966). — Götting. gelehrte Anzeigen 194 (1932) 1-21.

968. L. Salvatorelli. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* n° 966). — Ric. relig. 7 (1931) 355-360.

969. J. P. Kirsch. *Eine neue Papstgeschichte.* — Histor. Jahrb. 50 (1930) 534-544.

970. F. X. Seppelt. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* n° 966). — Theolog. Rev. 30 (1931) 213-216.

971. R. Draguet. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* n° 966). — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 608-610.

Les recensions du volume de M. Caspar ne sont pas aussi instructives qu'on l'aurait désiré et il se fait que des régions intellectuellement les plus distantes lui viennent des félicitations sur ses positions essentielles ! Cela tient, je crois, pour une large part, au fait signalé plus haut, à savoir que l'histoire primitive de la papauté n'est pas traitée dans ce livre avec l'ampleur et les développements voulus, l'auteur ayant préféré consacrer aux questions principales des monographies à part. Il s'est fait ainsi que les critiques les plus compétents ont déjà dit leur avis sur l'interprétation des listes épiscopales et le *primatus Petri*, et peuvent donc se laisser aller à louer le reste du livre, sans formuler avec force les réserves exigées par leurs convictions.

Le long compte rendu de H. Koch est caractéristique à ce sujet. Il ne craint pas de qualifier l'ouvrage de magistral, alors qu'il diffère profondément de M. C. pour les thèses importantes. On y notera la discussion sur *primatus* dans *Col.* 1, 18 (p. 6), le long examen du sens des canons de Sardique (p. 10-15), celui de la lettre du pape Anastase (p. 15-16), enfin l'appréciation sur S. Léon (p. 19-20). Ici s'accuse la profonde divergence des tempéraments. M. C. est sans passion, M. Koch ne peut s'empêcher d'exprimer (comme plus haut, p. 3) son hostilité envers l'institution romaine.

M. Salvatorelli laisse pareillement deviner quelque ressentiment dans un compte rendu qui, au total, est le plus sévère de tous. Il en vient à reprocher à M. C. de ne pas avoir écrit une histoire de la papauté, mais des papes, bref

d'avoir manqué son livre car c'est en cela que M. C. prétendait différer de Langen. D'après M. Salvatorelli des faits importants ont été omis (p. 357) ; il fallait nuancer davantage en traitant de l'excommunication (p. 357-58). Les idées générales du critique italien sont voisines de celles de Koch. Leur radicalisme est très loin de la modération de M. C.

Celle-ci est appréciée par Mgr Kirsch, dont la recension est pénétrante surtout pour les détails. Beaucoup plus significative est celle de M. Seppelt, sur le point de publier un ouvrage catholique concurrent de celui de M. C. Il a donc récemment étudié tous les problèmes. Sans s'expliquer longuement, il marque son accord sur presque toutes les questions — excepté, bien entendu, le point de départ.

Le compte rendu de M. Draguet est notable, malgré sa brièveté. Ses remarques précises sont celles d'un spécialiste de l'histoire du monophysisme, avec d'utiles remarques sur le contraste entre Orientaux et Occidentaux, et une défense brève de S. Léon. D. B. C.

972. F. Gerke. *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts* (TU, 47, 1). — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1931 ; in 8, vi-136 p.

Après Harnack, Scheel, Holl et Holstein (dont une introduction rappelle les idées principales), M. G. assène un nouveau coup aux théories déjà usées de Sohm. Il a limité son étude à la *I Clementis*, estimant très justement que la critique est plus efficace quand elle porte sur les documents que quand elle s'en prend immédiatement à l'ensemble du système. Trois parties : 1. L'organisation de la communauté de Rome et de Corinthe telle que la suppose, en fait, la *I Clementis* ; 2. Les théories romaines dans la *I Clementis* ; 3. Le rôle de la *I Clementis* dans le développement de l'organisation de l'antique communauté chrétienne. Sauf le paragraphe consacré au concept d'église, où M. G. applique à son document la loi de polarité formulée par Harnack, la première partie n'intéresse pas directement ce *Bulletin*.

L'auteur aboutit à des conclusions que l'on ne peut, dans leur ensemble, qu'apprécier favorablement. La théorie de Sohm est radicalement rejetée et M. G. y substitue une hypothèse (peut-on dire plus ?) infiniment plus souple et plus réaliste. La *I Clementis* n'est pas le tournant à angle droit au détour duquel apparaît le catholicisme ; elle n'a pas péché contre le christianisme original de Jésus en créant le droit divin ecclésiastique. Elle n'a fait qu'appliquer aux fonctions dans la communauté (épiscopat et diaconat) le principe, aussi ancien que le christianisme, de l'institution divine de toute chose, de toute fonction temporelle ou spirituelle. « L'Église, en tant que chrétienté universelle, est plutôt, pour Clément, une valeur purement dynamistico-pneumatique ; seule la communauté locale revêt un caractère d'institution. L'accent même qu'il met sur l'unité vise toujours, en première ligne, cette dernière (p. 94) ». Seulement, la *I Clementis* « témoigne qu'en toute projection terrestre du corps du Christ se fait un travail de mélange. La communauté est engagée dans le terrestre, l'apparent, le profane : c'est pourquoi elle est le paradoxe du spirituel et du juridique (p. 103) ».

Est-il besoin, pour arriver à ces conclusions, de soutenir avec M. G. que, si Clément admet l'institution divine de l'épiscopat (göttliche Setzung), il

n'en admet pas le droit divin (göttliche Satzung), que cette institution divine ne vaut, à son gré, que pour les premiers évêques, successeurs immédiats des apôtres, tandis que l'établissement définitif d'un épiscopat permanent est d'origine apostolique? Peut-on l'établir sans forcer le texte des chapitres 42-44 et la pensée généralement moins subtile de leur auteur?

Quelques appendices philologiques soignés classent selon leur sens et expliquent les termes ou expressions suivantes : *ἐπισκοπή* ; *προσφέρειν τὰ δῶρα* par rapport à *ἐπισκοπή* d'une part, à *λειτουργεῖν, λειτουργία, λειτουργός* d'autre part ; *ποίμνιον* ; *πλῆθος*. D. B. R.

973. J. Turmel. *Histoire des dogmes.* I. *Le péché originel. La rédemption.* — Paris, Rieder, 1931 ; in 8, 467 p.

Le point de vue insensé auquel se place l'auteur pour étudier le péché originel vicie radicalement son exposé. Il n'est pas de dogme où la valeur du témoignage de S. Paul soit plus grande : c'est la doctrine de *Rom.* 5 qui a éclairé peu à peu l'Église. Les incertitudes avant Augustin, les variations de celui-ci n'ont pas beaucoup d'importance dès là qu'il est établi que, pratiquement au moins, la transmission de la faute d'origine dénoncée par l'Apôtre était attestée dès l'antiquité par le baptême des enfants. H. Windisch a, sur cette question, une étude autrement sérieuse que les pages de M. T. (cfr *Bull.* n° 153).

On bouleverse évidemment tout quand on fait de *Rom.* 5 un faux marcionite inspiré par le dualisme foncier. Cela n'a qu'un avantage : l'aveu que *Rom.* 5 enseigne réellement le péché d'origine.

D'après l'auteur,le rôle des écrivains chrétiens fut d'exorciser de marcionisme les pages pseudo-pauliniennes. Pour l'Occident, on étudie Justin, lequel ignore la faute originelle ; Irénée, dont on ne mentionne pas l'important témoignage sur le baptême des enfants (II, 22, 4) ; Tertullien, dont le *De anima* 40, si notable, n'est pas analysé et dont on donne le *De baptismo* 18 sans son contexte, qui révèle si éloquemment la foi de l'Église, comme l'a montré Windisch ; Cyprien, dont la *Lettre* 64 est singulièrement commentée ; Lactance ; Hilaire, dont le curieux témoignage est à peine souligné, et pour cause ; Victorin ; l'Ambrosiaster ; Zénon ; Ambroise, dont le traitement est le plus intéressant et le plus soigné. Il est donc clair qu'on n'a pas tenu compte de tous les faits quand on conclut triomphalement qu'en Occident avant Augustin « on ignore le péché originel (p. 79) ».

Les chapitres consacrés au péché originel chez S. Augustin reprennent des articles publiés en 1901 et 1902 dans la *Rev. Hist. Litt. relig.* Le chapitre sur l'histoire du pélagianisme a été remanié. Le reste, malgré un travail attentif de mise au point surtout extérieure, a gardé la physionomie d'il y a trente ans. Le ton reste plein de respect. Le chat y fait la chattemite ! Cependant, çà et là, la revision détonne sur cette grisaille. Voir p. 133, comparée avec la *Revue* de 1901 p. 389 : le respect s'est changé en mépris. Voir surtout les trois « observations » des pages 135-137. L'exposé des doctrines augustiniennes est généralement correct et d'une remarquable clarté, mais les retouches de 1931 sont tendancieuses et appellent de graves réserves.

Comme les précédentes, la section qui a trait aux doctrines latines postaugustiniennes, a été empruntée presque entière par l'auteur à ses articles de la *Rev. Hist. Litt. relig.* (1902-1904). En es parcourant, on s'aperçoit que la

revision a été soigneuse mais peu profonde. Les principales modifications se lisent p. 193, 194, 198-200 et 216-243. On y trouvera beaucoup de choses, à toujours contrôler. La passion s'y montre dans le chap. XXIV : *Le péché originel aboli par le cardinal Billot*, repris de la même revue (1921), où il avait paru sous un pseudonyme. Cette partie n'intéresserait pas notre *Bulletin*, si nous n'y trouvions la clef des intentions qui ont présidé au livre entier. L'auteur a entendu donner l'impression que l'histoire des doctrines relatives au péché originel est une suite de contradictions et d'absurdités. Le cardinal Billot aurait enfin dit un mot raisonnable, mais au prix d'une répudiation de la tradition. Nous n'avons pas à examiner ici toutes les erreurs que contient cette affirmation paradoxale, mais seulement à faire observer que si le lecteur de M. T. veut se donner la peine de lire les textes anciens que celui-ci a rassemblés, mais avec la préoccupation de distinguer ce qui fut toujours laissé à la libre discussion théologique d'avec ce que l'Église enseignait officiellement, il reconnaîtra vite que jamais ni le système augustinien intégral, ni celui de S. Anselme, ni aucun autre, ne fut imposé à la conscience des fidèles. Lorsque le concile de Trente eut à définir sur cet article la foi catholique, il fit abstraction des spéculations diverses. Le cardinal Billot a donné son avis sur une question discutée librement, en prenant soin de montrer qu'il était d'accord avec les données imposées par la foi. Le meilleur service que peuvent rendre les analyses de M. T., est de montrer les légitimes variations de la théologie sur des points non définis. Il n'y a là matière, ni à ironie, ni à scandale.

Le ton du 2e livre (*La Rédemption*) est beaucoup plus déplaisant que celui du livre 1er. Il a été écrit plus récemment et, pour une grosse part, sous le couvert de l'anonyme. M. Rivière s'étant chargé d'en démasquer les tendances profondes et d'en rectifier les erreurs (cfr *Bulletin* no 74, 165, 297 et 880) nous n'avons plus qu'à signaler comment l'auteur soude ses analyses patristiques à son panmarcionisme. Pour lui, Jésus ne fut qu'un agitateur national, dépourvu de toute grandeur morale. Les textes des Épîtres de S. Paul qui fondent la doctrine catholique de la rédemption sont l'œuvre de Marcion. Leur dualisme foncier fut corrigé dès Justin par substitution du démon au dieu mauvais. De là le rachat au diable, si marqué dans Irénée, si persistant après lui. Ce roman est qualifié de « dogme », ce qui permet de dire que, sur le chapitre de la rédemption comme sur celui du péché originel, la croyance catholique a subi et subit tous es jours d'essentielles altérations. D. B. C.

IIIe s. **974.** J. KÖHNE. *Die kirchliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians.* — Theol. Glaube. 23 (1931) 645-654.

Conjunctiones prius ante Ecclesiam professae (*De pud.* 4) signifie que le mariage a été consacré devant la communauté et non pas que celle-ci a été prévenue de l'intention des conjoints. Le texte de l'*Ad uxorem* 2, qui vante les joies du mariage ainsi contracté, semble décrire le parallèle chrétien des cérémonies nuptiales de l'époque : *ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet*, correspondent respectivement à la rencontre des fiancés sous la conduite de la *pronuba*, à l'offrande païenne, à la prière des époux, à la *pompa nuptialis* et au consentement du père de famille.

Il est dit dans la note 18 que le texte *Deus junctos deprehendens* (*De monog.* 9) doit être entendu du baptême. M. K. cite à l'appui *Ad uxorem*. 2, 2. Il aurait

pu allonger la citation et y inclure ces mots qui confirment son exégèse : *Dei autem gratia illud sanctificat quod invenit.*

L'interprétation d'Ignace *Ad Polyc.* 5 n'est pas heureuse. D. B. R.

975. A. Beck. *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte.* — Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, 7, 2 (Halle, Niemeyer, 1930 ; in 4, x-149 p. Mk. 12.) 27-175.

Véritable petite encyclopédie des termes de droit et des aspects juridiques de différentes idées religieuses chez les deux grands africains. A chacun d'eux M. B. consacre une série de brefs et substantiels articles partagés en deux sections. La première explique le sens de certains termes à couleur juridique plus prononcée (tels : *regula fidei, lex disciplinae, traditio, corpus ecclesiae, meritum, satisfactio*) et expose les doctrines religieuses qui mettent en œuvre des conceptions du droit romain (l'État et le monde, relations entre l'homme et Dieu, doctrine trinitaire exposée à l'aide de principes de droit civil et de droit public, idée de Dieu, concept d'église, magistrature épiscopale, etc.). La seconde section rapporte dans leur contexte immédiat et presque sans commentaire les principaux termes de droit privé, de droit pénal, de procédure civile, de droit public et de droit religieux.

On se rendra compte sans peine de l'intérêt de cette étude. Elle n'offre aucune synthèse il est vrai, mais, en comparant la pensée de nos deux auteurs avec les idées juridiques de l'époque et en expliquant celles-là par celles-ci, elle aide à comprendre avec plus de précision la littérature chrétienne d'Afrique. Rien d'excessif d'ailleurs : on admet et on montre que le vif coloris juridique des écrits du maître se dégrade chez Cyprien et que l'on assiste chez ce dernier à la formation d'un droit original chrétien (voir à ce sujet Fogliani, *Bull.* n° 289).

Un index avare empêche cette mine précieuse de donner son plein rendement. D. B. R.

976. C. Marchesi. *Questioni arnobiane.* — Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 88, 2 (1928-29) 1009-1032. IVe s.

Étude soignée de trois questions choisies : 1. *Dieux et démons* : Arnobe, le premier parmi les auteurs chrétiens, distingue les démons des dieux païens, ceux-là esprits malfaisants, ceux-ci, s'ils existent, dieux inférieurs (*dii minores*), intermédiaires entre le Dieu suprême et la créature. 2. *Le Christ et Épicure* : le Christ, d'après Arnobe (I, 38), aurait donné aux problèmes les plus hétéroclites une réponse précise. On a cru discerner dans cette peu évangélique opinion un parallèle avec l'éloge d'Épicure par Lucrèce. M. M. l'admet, mais ne voit dans cette citation implicite qu'un procédé polémique, mi-fiction, mi-plaisanterie : la réponse du Christ à toutes ces vaines questions consiste à faire accepter à l'homme son ignorance. 3. *La responsabilité du péché* : exégèse du texte (I, 49) : *cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntatis sed iudicationis electio.* M. M. restitue avec ce *sed* la leçon du seul manuscrit connu de l'*Adversus nationes* à laquelle s'est substitué dans les éditions un *seu.* L'orthodoxie d'Arnobe en dépendait. La faute consiste non pas dans

le choix de la volonté infirme, mais dans l'aveuglement (*obstinata perversitas*) de l'esprit qui refuse de se soumettre à l'évidence de la révélation chrétienne. Arnobe n'est pas, tant s'en faut, un prodige de pureté doctrinale. N'y a-t-il pas trop de hâte toutefois à l'accuser d'ignorer le péché originel et la rédemption parce qu'il ne voit dans le Christ que l'*extinctor mortis* et le dispensateur de l'immortalité (p. 1025) ? D. B. R.

Ve s. **977.** M. S. Weglewicz. *Doctrina S. Hieronymi de SS. Eucharistia.* — Romae, Pustet, 1931 ; in 8, 114 p.

L'auteur fait ici ses premiers pas, encore hésitants, dans la carrière. Il a rassemblé avec diligence les quelque 60 textes qui, dans l'œuvre de S. Jérôme, ont trait à l'Eucharistie. Il a pris soin de ne pas s'embarrasser des ouvrages contestés — sauf une allusion assez inutile au *Comes Hieronymi* p. 19. Divisant sagement sa matière en deux sections, il traite d'abord de la place qu'a occupée l'Eucharistie dans la vie spirituelle de Jérôme. Pourquoi introduire déjà dans cette partie des éléments empruntés à la doctrine eucharistique, objet de la seconde section ? Les pages 16 à 18 seront reprises plus tard (notamment le texte cité p. 17 est étudié p. 67) ; les paragraphes *Theologia eucharistica* et *Doctrina de sacrificio missae* font double emploi avec la seconde partie.

Celle-ci, réservée à la doctrine, recueille d'abord le lexique eucharistique de Jérôme. Viennent alors les pages essentielles du livre : sur la présence réelle, la communion, le sacrifice. On s'attend à une étude fouillée, la matière étant par endroits délicate. Hélas ! tout se borne à une rapide esquisse. Les textes de base sont expédiés en quatre pages (p. 59 à 62). Traitement insuffisant. Ce que cette dissertation fournira, c'est un répertoire à peu près complet, une somme de textes, que les listes réunies en fin du volume aideront à classer et à étudier. Bien des idées justes sont émises dans cet essai, qui eut dû être poussé plus vigoureusement. D. B. C.

978. L. Visman. *S. Augustinus en S. Thomas. Doctores veritatis.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 665-685.

Le principal de cet article expose comment Augustin et Thomas ont communément posé au principe de toute leur perspective intellectuelle la nécessité de la révélation. La seconde partie esquisse comment l'un et l'autre se sont employés au service de cette révélation. D. B. C.

979. S. M. Zarb. O. P. *S. Augustinus' leer over de verschillende beteekenissen der H. Schrift.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 615-642.

Méthodiquement classées, les questions que posent les exégètes sur les sens de l'Écriture d'après S. Augustin sont examinées avec précision ; tous les textes essentiels sont cités. L'auteur estime, avec beaucoup d'autres, qu'effectivement Augustin a cru à la pluralité des sens littéraux. D B. C.

980. I. Vetter. *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi* (Religiöse Geister, 27). — Mainz, M. Grünewald, 1929 ; in 8, 216 p.

Pour se rendre compte de la place qu'occupe dans la théologie de S. Augustin le mystère du corps mystique du Christ, il n'est que de parcourir ses incomparables *Enarrationes in Psalmos.* La même doctrine se retrouve en maints autres endroits.Elle est si répandue que M. Adam l'estime prépondérante dans la piété d'Augustin (cfr *Bull.* n° 686).

Le volume de M. V. est donc important. Il groupe les textes sous trois chefs : ce qu'est le *Corpus Christi* ; comment il est constitué ; comment il vit.

Ce répertoire est riche de passages bien classés. Est-il besoin d'ajouter qu'il aurait pu être encore notablement augmenté? La doctrine elle-même mériterait un commentaire plus approfondi. D. B. C.

981. I. Sestili. *Augustini philosophia pro existentia Dei.* — Miscellanea agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell' Ordine eremitano di S. Agostino nel xv centenario dalla morte del santo dottore. II. *Studi agostiniani* (Roma, Tipogr. poliglotta vatic. 1931 ; in 4, xxxvi-1043 p.) 765-793.

Modestement, l'auteur se défend d'avoir voulu dire du nouveau sur une question tant de fois traitée. Au moins lui reconnaîtra-t-on le mérite d'avoir dégagé parfaitement le problème essentiel.

C'est en fonction du néoplatonisme qu'il faut envisager la théodicée de S. Augustin. Le problème serait assez simple si le philosophe chrétien n'avait altéré plusieurs des pièces maîtresses du système de Platon. Le seul fait d'avoir situé en Dieu les idées transpose tous les problèmes sur un plan nouveau, y compris celui de l'illumination.

Pour l'auteur, la lumière illuminatrice n'est pas extrinsèque à l'esprit mais relève de ses forces natives. Pas d'intuitionnisme donc. La preuve déduite des idées se ramène à celle qu'exprime S. Thomas : *Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa verita e, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis* (*C. Gent.* 2, 84).

Tous n'admettent pas ce thomisme de S. Augustin (cfr *Bull.* n° 464, 546, 704 et *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p.309) mais on reconnaîtra qu'il n'a jamais été mieux défendu que dans ces pages averties. D. B. C.

982. A. Masnovo. *L'ascesa verso Dio in S. Agostino.* — S. Agostino. Publicazione commemorativa del xv centenario della sua morte. Rivista di Filosofia neo-scolastica, supplemento speciale al volume XXIII (Milano, Vita e pensiero, 1931 ; in 8, 510 p. L. 50) 31-41.

Esquisse de la voie qui conduit à affirmer Dieu, d'après S. Augustin : avant son contact avec les doctrines néoplatoniciennes et depuis ce moment décisif de sa pensée. D. B. C.

983. J. Lebreton. *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 821-836.

Cette monographie illustre la fermeté théologique d'Augustin. La claudicante attitude des Pères des quatre premiers siècles en ce qui concerne les théophanies, est remplacée chez lui par une nette doctrine, appuyée sur le fait de l'égalité des Personnes dans l'immutabilité et l'invisibilité. Sans aucune polémique ni violence, le grand Docteur fait voir que les textes d'Écriture ne peuvent s'entendre du Fils plutôt que du Père ou de la Trinité entière. Avec un sens juste des valeurs, Augustin ne manque pas de distinguer le *sujet* des théophanies d'avec la *maniere* dont elles se sont produites. Ici la certitude de foi n'existe plus. Augustin estime que la puissance divine s'est servie des substances matérielles, par le ministère des anges.

Le P. L. présente avec une rare clarté et ordonne parfaitement ce chapitre suggestif de la théologie augustinienne. D. B. C.

984. P. Rossi. *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo Sant' Agostino.* — S. Agostino (voir nº 982) 42-56.

Expose les opinions d'Augustin au sujet de l'éternité du monde. Examine brièvement le point de vue scientifique. D. B. C.

985. C. Boyer. *La théorie augustinienne des raisons séminales.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 795-819.

De ton pacifique et de pensée judicieuse, cette étude me paraît donner la vraie pensée d'Augustin. Voici comment l'auteur la condense : « Les raisons séminales sont des principes créés de développement qui, insérés dans des parties déterminées de l'univers au premier jour du monde, se sont déployés, sous l'action divine et avec le concours des circonstances favorables, jusqu'à produire d'abord les premiers individus des diverses espèces et par eux tous les êtres vivants, plantes et animaux. Il y en avait d'autant de sortes qu'il y a d'espèces diverses (p. 89) ». Le cadre scientifique d'Augustin est donc le fixisme. Mais qui ne voit que ses sympathies philosophiques n'auraient pas manqué à un système transformiste respectueux de la révélation consignée dans les saints Livres ? D. B. C.

986. R. Jolivet. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, viii-209 p.

De la seconde partie de cet ouvrage (pour la première, voir *Bull.* nº 1066), l'auteur avait tracé l'esquisse dans une étude antérieure (cfr *Bull.* nº 362). Il la développe aujourd'hui et montre en même temps le dessein qu'il poursuit en s'y attardant. Le problème du mal, considéré dans deux de ses aspects

essentiels : la doctrine du mal et celle de la Providence, est du nombre de ceux qu'on doit tenir pour essentiels à une philosophie Ils offrent donc un excellent exemple pour l'étude des influences d'un penseur sur un autre ; dans l'espèce celle de Plotin sur S. Augustin.

M. J. procède avec vigueur et délicatesse. Il analyse l'idée du mal dans Plotin et montre qu'elle se rattache à celle de matière. Elle est donc entachée d'un certain dualisme et d'un absolu déterminisme, par quoi l'on est conduit à l'optimisme résigné des païens, mais aussi à assimiler le mal moral au désordre physique, ce qui est la négation même de la moralité. De telles conceptions s'opposent radicalement au christianisme. S. Augustin contredit donc à fond Plotin sur ces points. Il n'en est que plus notable qu'il lui emprunte si visiblement du point de vue formel.

On aboutit à des conclusions parallèles, en analysant la notion de Providence dominée, chez Plotin, et comme paralysée par un déterminisme panthéistique. Il faut conclure à la foncière indépendance d'Augustin. « Ce n'était pas Augustin qui devenait néoplatonicien, mais Plotin qui devenait chrétien : Augustin le transformait en sa propre substance (p. 100) ».

Élargissant ses vues, M. J. en vient à déduire de son étude et de celle sur Aristote et S. Thomas (*Bull.* n° 1060) la notion de philosophie chrétienne, dont l'existence est garantie, dit il, par la manière identique dont réagissent S. Augustin en face de Plotin et S. Thomas devant Aristote : la foi chrétienne leur imposait une philosophie.

Je crois qu'il y a équivoque et qu'il est essentiel de la dissiper. La conclusion est correcte si l'on veut dire que la foi chrétienne contient des vérités qui, en soi, sont d'ordre philosophique : existence d'un Dieu personnel, d'une Providence, spiritualité, immortalité de l'âme, libre arbitre, création, etc. Mais si l'on entend par philosophie un système métaphysique un peu complet, on doit contester qu'il existe une philosophie chrétienne : la foi n'a déterminé que quelques vérités philosophiques et l'Église n'a canonisé aucun des systèmes qui s'efforcent d'insérer dans une chaîne continue ces solides anneaux.

D. B. C.

987. J. Rivière. *Contribution au « Cur Deus homo » de saint Augustin.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 837-851.

Sans un contact prolongé avec la tradition patristique et scolastique sur la rédemption, il eût été impossible d'écrire cette note admirable de nuancé. S'emparant d'un texte des *Tractatus in Joannem* (41, 4-5) auquel répond un passage de l'*Enarratio* du ps. 64 (n. 6), M. R. montre non seulement que sur la délivrance et la réconciliation de l'homme Augustin propose la doctrine catholique sans s'embarrasser de la donnée juridique des droits du démon, mais qu'il prélude à la réflexion théologique au sujet de la nécessité de la rédemption par le Christ. Il le fait dans le sens qu'accentuera plus tard S. Anselme. Sans doute ce n'est encore qu'une indication et une promesse, mais elle suffit à assurer la continuité théologique et à marquer sur ce point encore, le rôle hors de pair du Docteur d'Hippone. D. B. C.

988. A. d'Alès. *Muscipula.* — Rech. Sciences rel. 21 (1931) 589-590.

Dans le Psautier africain comme dans les *Enarrationes in psalmos*, *muscipula* correspond au *laqueus* de la Vulgate. Le mot a donc acquis, dès cette époque, le sens générique de piège. M. Rivière faisait déjà ces remarques, ici-même, il y a trois ans (*Muscipula diaboli* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 484-496 ; cfr *Bull.* n° 291) et multipliait les citations augustiniennes comme les références à la littérature africaine. D. B. R.

989. F. S. Mueller. *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 885-914.

Dans cette longue dissertation l'auteur s'attache à prouver que le texte célèbre *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi* (*Op. imperf.* IV, 122) contient une affirmation de l'Immaculée Conception. La doctrine générale d'Augustin ne s'y opposerait pas et le contexte immédiat l'exigerait.

Ayant moi même publié quelques pages sur ce sujet, j'ai examiné avec une particulière attention la thèse du P. M. J'aurais à nuancer mon exégèse de 1921, mais non dans le sens de P. M. (*Notes sur des textes de saint Augustin relatifs à l'Immaculée Conception.* Compte rendu du Congrès marial de Bruxelles. Bruxelles, Vromant, 1921, p. 84-92).

Marquons d'abord les accords. Il est clair que *renascendi* peut s'entendre d'une postériorité simplement logique. Il est certain aussi que l'exégèse de M. Saltet a le double défaut de reposer sur une lecture arbitraire et de mettre sous la plume d'Augustin un raisonnement par trop subtil. On peut soutenir aussi que *caro peccati* appliqué à Marie peut ne vouloir exprimer qu'une soulllure « de *droit* », sans que, en réalité, la Vierge ait été maculée.

Si l'on admet qu'à cette possibilité répond le fait réel et, en plus, que S. Augustin a correctement répondu à Julien, il ne reste qu'à conclure comme le P. M. Mais nous manquons d'indication précise qui nous permette, sans plus, d'atténuer avec confiance le sens de *caro peccati.* D'autre part, la teneur de la réponse à Julien ne laisse-t-elle pas place pour quelque doute sur sa valeur apodictique ?

Si le P.M. avait mis en évidence le sentiment d'Augustin sur la sainteté de Marie, et surtout son fondement traditionnel et vivant, il aurait pu conclure, je crois, qu'Augustin n'était pas absolument tranquille et que par là-même il gardait le dépôt où plus tard on retrouverait l'Immaculée Conception. J'espère revenir bientôt sur ce sujet. D. B. C.

990. C. Romeis O.F.M. *Die Natur in der Uebernatur nach der Lehre des hl. Augustin.* — Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Schwarz in Tyrol, 3.-7. Septembe 1929 (Sigmaringen-Groheim, Franziskanerkloster, 1930 ; in 8, 218 p. Mk. 5) 33-53.

L'étude détaillée de la doctrine augustinienne conduit forcément à scruter

longuement un point de vue. On risque ainsi de ne plus assez considérer l'ensemble. D'autre part, les expositions plus synthétiques sont facilement superficielles.

C'est le grand mérite des pages du P. R. d'allier à une précision minutieuse l'ampleur de la perspective. Son article est merveilleusement clair, concis et documentaire. Parcourant l'œuvre entière du grand Docteur, il y montre comment la nature subsiste sous la grâce divine et collabore avec elle. Aucune littérature, aucune fleur. Çà et là quelque tendance à moderniser la pensée, par exemple à propos de la grâce sanctifiante. Tout est traité un peu vite, évidemment, et sans toujours tenir compte qu'Augustin a évolué. Le problème de la liberté sous la grâce est de ceux qui souffrent le plus de ce raccourci. Le P. R. aide à comprendre qu'il faut se garder soigneusement de trop déduire des formules augustiniennes, dont la forme trop nette doit souvent être corrigée par les nuances que l'écrivain n'a exprimées qu'ailleurs. D. B. C.

991. A. M. Jacquin. *La prédestination d'après saint Augustin.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 853-878.

Après tant d'autres, le P. J. donne dans ces pages une esquisse de la doctrine augustinienne. Il ne cherche pas à approfondir et ne se flatte pas d'avoir dit du neuf. Il a visiblement tendu à ne pas laisser influencer l'historien qu'il est par le théologien qu'il est aussi. L'aisance de l'exposé a souffert de ce louable raidissement. Mais on comparera utilement ces pages avec celles du P. Saint-Martin recensées au n° 604 de ce *Bulletin.* D. B. C.

992. J. Hohnjec. *Volja-predestinacija. Odlonck iz Avguštinove teologije.* — Bogoslovni Vestnik 10 (1930) 201-234.

Autant qu'on en peut juger par le sommaire latin que la pitié des auteurs prépose à cet article, celui-ci est d'esprit modéré, se gardant des excès d'école, avec peut-être la tendance à harmoniser et à canoniser les opinions d'Augustin. La première partie traite de la liberté sous la grâce, la seconde de la prédestination en général. D. B. C.

993. F. Pelluzza. *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino.* — S. Agostino (voir n° 982) 167-181.

Excellent aperçu. L'auteur met quelque malice à renvoyer dos à dos les théologiens modernes qui cherchent dans S. Augustin des appuis pour leurs thèses. Le docteur d'Hippone a prêché inlassablement la nécessité du secours divin pour tous les actes. Le comment de cette action de la grâce n'a jamais fait l'objet de ses réflexions. Quant à retrouver chez lui, tant pour la question de l'essence de la grâce efficace que pour celle de son infaillibilité, des indices sérieux de ses préférences, c'est entreprise vaine : à côté du texte à saveur thomiste on en trouve d'autres que le plus pur moliniste goûtera avidement. M. P. recueille en souriant les éléments de ce « sic et non ». D. B. C.

994. O. Bardenhewer. *Augustinus über Röm. 7, 14 ff.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 879-883.

Le vénérable auteur de ces quelques pages n'a pas eu connaissance de la vigoureuse étude qu'a publiée récemment sur le même sujet H. Jonas (cfr *Bull.* nº 369). Celui-ci s'était attaché davantage à dégager des efforts d'Augustin sa pensée dernière sur les rapports entre la grâce et la liberté. Mgr B. préfère insister sur l'erreur d'exégèse dans laquelle la polémique l'a fait tomber. Il est clair, dit-il, que l'Apôtre parle, en ce passage, de l'homme tel qu'il était *sub lege*. D. B. C.

995. A. Galli O.F.M. *Saggio sulla analisi psicologica dell' atto di fede in S. Agostino.* — S. Agostino (voir nº 982) 182-219.

Contribution remarquable. L'auteur entend ne faire aucune « philosophie » et se borner à la constatation psychologique. Il se défie de toutes les métaphores littéraires et, impitoyablement, cherche par un travail comparatif à fixer ce qu'elles recouvrent. Il écarte, en passant, les interprétations « extatiques » du Livre VII des *Confessions* et d'autres passages. Il ne croit pas qu'Augustin ait admis la vision immédiate de Dieu ici-bas, etc. La part de l'intelligence et de la volonté à chaque étape de l'itinéraire vers Dieu, tel est le sujet scrupuleusement étudié par le P. G. dans les écrits du grand converti.

La conclusion est que S. Augustin ne formule pas de système philosophique sur les questions qui touchent à l'acte de foi. Il a seulement analysé son expérience religieuse ; de là l'immense valeur et la limitation de sa pensée.

Cette étude est d'un très notable intérêt documentaire : elle relève strictement de la psychologie expérimentale. D. B. C.

996. D. Bassi. *Le beatitudini nella struttura del « De sermone Domini in monte » e nelle altre opere di S. Agostino.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 915-931.

Par une suite de combinaisons, Augustin réussit à amalgamer l'exposition des béatitudes avec celle des dons du Saint-Esprit et celle des demandes du Pater. Préparée dès le *De Quantitate animae* et le *De vera religione*, cette construction s'étale dans le *De sermone Domini in monte*. On la retrouvera dans le *De doctrina christiana*, dans les *Confessions*, dans le *De sancta virginitate*, dans le *Sermon 347* et jusque dans la *Lettre à Maxime*, qui date de 415. Augustin y tenait donc beaucoup. M. B. en montre la raison : c'est que, dans cet exposé en 7 parties, il résumait ses vues sur l'ascèse chrétienne.

Il était bon de souligner l'importance de ce traité dans l'œuvre d'Augustin. Il n'est pas inutile d'ajouter que, ainsi envisagés, les dons du Saint-Esprit n'apparaissent pas baignés dans la lumière mystique où l'on s'est plu à les considérer depuis. D. B. C.

997. M. Roberti. *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall' esame delle fonti agostiniane.* — S. Agostino (voir nº 982) 305-366.

998. E. Albertario. *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant' Agostino.* — S. Agostino (voir nº 982) 367-376.

L'étude de M. R. est d'une rare valeur. L'influence chrétienne sur le droit romain, réelle, demeure peu sensible. Quelle fut en somme l'attitude juridique des chrétiens ? Peu d'auteurs se sont appliqués à rechercher les faits sans parti pris ou sans négligence. M. R. accepte, comme point de départ, le plus important : l'État païen étant, aux yeux des chrétiens, corrompu, la nouvelle religion s'est constituée et développée en marge des institutions existantes. Ainsi s'esquissa un droit indépendant, basé sur les principes moraux que méconnaissait le droit romain. Ce fut l'œuvre des trois premiers siècles chrétiens. Le ɪᴠᵉ entreprit d'éprouver ces normes au contact de la liberté politique. Tâche lourde et lente. Quelle part y prit S. Augustin ? Il posa des principes nouveaux, fortifia de son autorité plusieurs théories juridiques antérieures, opéra la synthèse de normes éparses. L'auteur parcourt patiemment les chapitres du droit : principes, applications aux personnes, aux biens. Pour chaque cas, il relève avec finesse l'apport augustinien.

Cette contribution est probablement la meilleure du livre.

La brève étude de M. A. lui servira de complément sur deux points importants. D. B. C.

999. H. van Lieshout. *Augustinus en de Ouden over de deugd.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 717-751.

Très notable exposé. L'auteur parcourt rapidement mais sérieusement l'enseignement des philosophes de l'antiquité sur la vertu. L'intellectualisme y prime avec excès. La simple esquisse de la doctrine augustinienne suffit à marquer la distance et à quel niveau le christianisme a su élever la morale. Il n'en est que plus intéressant de constater, avec le P. v. L., combien souvent et avec quelle largeur de vues le Docteur chrétien emprunta néanmoins aux anciens. D. B. C.

1000. E. Neveut. *Formules augustiniennes. La définition du péché.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 617-622.

Bonnes précisions sur la définition donnée par Augustin dans le *C. Faustum* (22, 27), reprise et commentée par S. Thomas et désormais classique : *Dictum vel factum vel concupitum aliquid contra legem aeternam.*

L'auteur montre que, donnée en vue d'expliquer certains actes difficiles des patriarches, la définition n'est absolument rigoureuse pour tout péché que moyennant des commentaires assez subtils — ce qui, pour une définition, est toujours fâcheux. D. B. C.

1001. A. Oddone S. J. *La dottrina di Sant' Agostino sulla menzogna e la controversia con San Girolamo.* — S. Agostino (voir nº 982) 264-285.

Augustin n'a certes pas biaisé dans la question morale du mensonge. Il est aussi catégorique que possible sur sa malice intrinsèque et sur son illicéité ab-

solue. On sait à quelles subtilités exégétiques il a recouru pour expliquer certains faits de l'histoire juive.

Provoquée par une controverse avec S. Jérôme, cette doctrine ferme s'est imposée à la conscience chrétienne, sans résistance.

Le P. O. expose tout cela clairement. Il termine par un paragraphe sur le mensonge et les « exigences de la vie ». Dans un principe énoncé par le saint docteur, il faut voir, dit-il, la justification de la « restriction mentale » entendue sainement. D. B. C.

1002. P. GEROSA. *S. Agostino e l'imperialismo romano.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 977-1040.

L'étude de M. G. commence par une revue critique des opinions récentes sur le sujet. Elles sont diverses et contradictoires. Signe presque infaillible que la solution est à chercher sur un plan plus élevé.

Que pense Augustin de l'État romain conquérant ? Si l'on se met au point de vue définitif de la philosophie de l'histoire telle qu'il la concevait, à savoir de l'opposition entre les deux cités, on doit conclure qu'Augustin répudie le principe de l'impérialisme : Rome est pour lui à la tête de la cité terrestre. Seulement la loi providentielle qui régit ici-bas toutes choses, les mauvaises comme les bonnes, a fait éclore à Rome d'admirables vertus et s'est servie des ambitions terrestres pour des fins plus hautes. Ainsi se réconcilient, dit M. G., les contraires. D. B. C.

1003. T. BRANDSMA. *De grondgedachte van het geestelijk leven bij S. Augustinus.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 686-701.

Reconnaissant que l'on voit généralement dans la charité le centre de l'enseignement d'Augustin sur la vie intérieure, le P. B. se demande cependant s'il n'est pas plutôt dans l'« union à Dieu ». L'article n'est qu'un exposé de la doctrine augustinienne en fonction de ce point de vue.

Question presque purement formelle, car charité et union à Dieu sont bien proches. La nuance proposée par le P. B. me paraît cependant tout à fait justifiée : la vie intérieure d'Augustin est une longue aspiration vers Dieu. Le cri par lequel s'ouvre le livre des *Confessions* a rempli son âme et commandé sa pensée intérieure. D. B. C.

1004. A. LEPKA. *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane.* — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 572-579.

Elle est plutôt mince et semble se réduire à deux points. 1. Usage d'un argument *ad hominem*. Pour Julien, le péché n'étant ni nature ni substance ne peut être transmis avec la nature humaine. Marius accepte le raisonnement mais substitue la mort au péché. 2. Marius énumère vingt-trois titres ou attributs du Christ et tire argument de leur universalité. Le P. L. fait remarquer que l'argument fondamental de Marius est le fait de la rédemption et qu'en cela il dépend de S. Augustin. Ajoutons que précisément ces vingt-trois titres se ramènent à celui de rédempteur et qu'ils en expriment divers aspects. L'argument n'est donc pas fort neuf et Marius se borne à le développer un peu. D. B. R.

1005. C. Smits O.F.M. *Ephese en het Pelagianisme.* — Studia catholica 7 (1930-31) 446-456.

Le pélagianisme a été condamné au concile d'Éphèse (431). Sans doute y avait-il des pélagiens parmi les partisans de Nestorius. Mais y a-t-il, comme l'a cru Cassien (en dépendance d'un passage de S. Augustin, *Opus imperf.* 4, 84 ?), un lien historique entre le pélagianisme et le nestorianisme ? Non, les sources excluent cette supposition. D. M. C.

1006. J. Madoz S.J. *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patristica.* — Estudios ecles. 10 (1931) 305-338.

Le Concile d'Éphèse, que le *Commonitorium* loue pour son respect de la tradition patristique et qu'il veut prendre pour modèle de sa propre méthode d'argumentation, n'est que l'occasion d'un commentaire étendu du canon de Vincent de Lérins. Le P. M. entoure son exposé d'une brève description des procédés d'argumentation patristique avant (I) et après (III) le concile d'Éphèse ; mais ceci, d'après Vincent. A remarquer plus spécialement un excursus sur les *magistri probabiles.* D. B. R.

1007. L. Hertling S.J. *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 109-122. vi^e s.

1008. L. Hertling S.J. *Hagiographische Texte zur Bussgeschichte des frühesten Mittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 274-287.

Le P. H. a rassemblé sous ces titres deux séries de textes allant, la première du vi^e au xiie siècle, la seconde du ive au viie, soit en tout 83 extraits des *Acta Sanctorum.* Encore que les récits hagiographiques ne décrivent que des « untypischeFälle (p.275) »,la pénitence y joue cependant un rôle suffisamment important et varié pour que l'historien soit invité à en tenir compte. Le P. H. rend donc un service appréciable en formant ce florilège, facile à consulter. D. M. C.

1009. G. Fritz. *Orange (deuxième concile d').* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1087-1103.

M. F. s'en tient, pour la provenance des canons d'Orange, à l'opinion de P. Lejay : les 8 premiers canons (et le dixième) sont de Césaire ; Rome ajoute 16 sentences de Prosper : Césaire les retouche un peu et y joint une préface et une profession de foi finale. C'est pour l'instant l'opinion la plus satisfaisante. Par contre M. F. rejette l'hypothèse de Lejay — ainsi que d'ailleurs celle de Malnory — touchant l'occasion du concile. Il veut que ce dernier soit dû simplement « à l'initiative de Césaire qui voulait faire prévaloir la doctrine de S. Augustin contre les derniers tenants du semi-pélagianisme en Gaule (c. 1089) ».

C'est peu. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question dans un travail sur les sources d'Orange II. Je n'ai pas trouvé mentionnés dans l'article les

Capitula de Namur (apparentés à ceux de Trèves-Lucques), ni dans la bibliographie les études de dom Morin sur Césaire (*Rev. bénéd.* 1896 et 1904).

D. M. C.

1010. A. VAN DE VYVER. *Cassiodore et son oeuvre.* — Speculum 6 (1931) 244-292.

M. v. d. V. replace d'abord le *curriculum vitae* de Cassiodore dans le cadre de l'histoire politique et militaire contemporaine. A vrai dire, c'est plus qu'un cadre : le héros s'y égare parfois et l'on s'émeut de le retrouver inopinément aux détours de ce labyrinthe. M. v. d. V. ne croit pas que Cassiodore se soit fait moine. L'argument que l'on tire habituellement de sa *conversio* ne vaut pas : *conversio* ne désigne nécessairement ni la vie monastique ni même la retraite dans un monastère et le mot se rencontre plus d'une fois dans le sens de vie édifiante. D'autre part, quelques indices semblent exclure l'hypothèse de la profession monastique de Cassiodore. Le Commentaire des Psaumes est la première œuvre de Cassiodore après sa *conversio* : M. v. d. V. croit qu'il date de 540 environ et qu'il a été composé peu après le *De anima*. Cependant, pour les raisons qu'on vient de dire, il ne sera plus nécessaire de faire remonter à cette même époque la fondation du monastère de Vivarium.

Réserve faite de son application à Cassiodore, l'interprétation large du mot *conversio* paraît bien justifiée. On s'étonnera néanmoins que M. v. d. V. ne fasse entendre qu'une cloche et que, citant à ce propos Schanz et Friedrich, il ne mentionne pas dom CHAPMAN, *Saint Benedict and the sixth century* (1929) auquel il se réfère ailleurs (p. 261, n. 1).

L'œuvre littéraire de Cassiodore est soumise à la plus scrupuleuse analyse. M. v. d. V. s'attache à discerner la part qui lui revient personnellement et celle de ses collaborateurs. Les dernières pages sont consacrées a l'étude des *Institutiones*, des additions dont leur auteur les pourvut, des remaniements qu'il leur fit subir et de leur sort dans la tradition manuscrite. L'étude fort érudite de M. v. d. V. est accompagnée de notes abondantes et bourrée de remarques pleines d'intérêt qui, d'ailleurs, ne perdraient rien à être rejetées dans les notes : on faciliterait ainsi la lecture du texte que le style un peu dur rend parfois pénible. La documentation est de premier ordre. D. B. R.

1011 J. RIVIÈRE. *Le dogme de la rédemption au début du moyen-âge.* VIIIe s. — Rev. Sc. relig. 11 (1931) 353-381 ; 568-589.

M. R. poursuit avec sa compétence habituelle son enquête complémentaire sur la sotériologie, contre les destructions de J. Turmel (cfr *Bull.* n° 74, 165, 297). Les deux articles que nous analysons étudient la *Persistance de l'ancienne théologie* entre le VIIIe et le XIe siècle.

D'abord *Le « droit » du démon.* En somme, on s'en tient aux affirmations et même aux formules patristiques, affirmations et formules qui sont loin d'impliquer un droit strict, indépendant de la *permissio* divine. Puis, *La loi de « justice ».* Elle n'est plus telle que Dieu soit rigoureusement tenu d'y obtempérer. Elle se réduit à une loi de convenance (c'est-à-dire de sagesse divine). Même, au fond, comme le montre très finement M. R., chez les plus exigeants : Bruno et le Pseudo-Bède, dont d'ailleurs la sotériologie fait plutôt,

au regard de la tradition antérieure, « figure de phénomène isolé » (p. 377). Cependant la remarque est importante, car la théorie de Bruno sera bientôt signalée par Anselme et l'école d'Abélard comme assez répandue : *dicere solemus, quidam dicunt.*

Application de la justice. A côté de quelques survivances, plutôt littéraires, de l'idée de rachat au démon, on trouve maintenues les conceptions déjà vieilles de la revanche et de l'abus de pouvoir (avec l'idée subsidiaire d'un piège tendu au démon). Il arrive même qu'on les trouve réunies chez un même auteur.

Le demon dans l'ensemble du plan divin. La lutte entre le Christ et le démon est loin d'être le seul ou même le principal thème de la sotériologie du haut moyen âge. La réconciliation avec Dieu par voie de sacrifice est au premier plan. On trouve même, çà et là. l'idée de substitution pénale et de satisfaction qui nous oriente vers S. Anselme. M. R. croit apercevoir en quelques textes jusqu'à de timides essais de systématisation où la procédure du rachat se subordonne à l'idée de sacrifice. D. M. C.

1012. H. Thurston. *Did Pope Gregory II. sanction bigamy?* — Month 157 (1931, I) 320-331.

Conclusion d'une controverse (*Church Times* 20, 27 février et 6 mars 1931) sur le sens à donner à la lettre du pape Grégoire II, en date du 22 novembre 726. Répondant à une question de S. Boniface, le pape admet que le mari d'une femme malade se remarie. D'après F. Hood (*Church Times* 20 février et 6 mars 1931), il s'agit d'une infraction à la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Dom Chapman (*ibid.* 27 février 1931) suppose qu'il s'agit *in casu* d'une union entre non-chrétiens. Le P. Joyce (*ibid.* cfr *Month,* juin 1931 p. 540-543) croit plutôt qu'il s'agit d'un mariage non consommé (cfr Roland Bandinelli). Il argue de la coutume des *child-marriages,* assez répandue au moyen âge.

Le P. Thurston pense, avec raison, que le sens obvie est celui que donne M. H. D'ailleurs la lettre de Grégoire n'est pas un document isolé. Le P. T. cite notamment le *Dialogus Egberti* (Egbert est un correspondant ou un ami de S. Boniface), le *Poenitentiale Theodori* (dont le P. T. ignore la récente édition, *Bull.* n° 564), les conciles de Verberie 756 et Compiègne 757. D. M. C.

1013. C. De Clercq. *A propos de la formule de Baptême « in nomine Jesu ».* — Collectanea Mechliniensia 5 (1931) 313-318.

M. De C. appelle l'attention sur un document trop oublié : le synode tenu en 796 *ad ripas Danubii.* La formule baptismale *in nomine Jesu* y est donnée manifestement comme acceptable à côté de la formule trinitaire. Le texte peut servir à éclairer — est-ce d'ailleurs bien nécessaire ? — un passage analogue, et sans doute littérairement apparenté, de la réponse de Nicolas I (866) *ad Bulgaros.*

Certains détails de l'interprétation du document synodal nous plaisent moins. P. 316, il est dit que la formule *in nomine Jesu* est donnée comme illicite quoique valide. Le *sicut cuiusdam horum idiotarum professione comperimus,* qui implique un blâme, ne porte pas précisément sur le membre de phrase *in nomine*

Jésu Christi, mais sur tout ce qui précède, c.-à-d. sur le baptême d'où sont absentes la profession de foi préalable du candidat et la formule baptismale (trinitaire ou christologique), en d'autres mots sur le baptême qui *sola aqua solum corpus abluit* (ce texte-résumé est omis par M. De C.).

En outre M. De C., en analysant la partie essentielle de notre pièce, parle de « trois hypothèses... grammaticalement présentées de la même façon », « trois moyens dont le second — et aussi le troisième — est à lui seul efficace (p. 316) ». Voyons le texte : *Illi vero qui ab inlitteratis clericis baptizati existunt et, cum intinguerentur in aqua,* nec illi *fidem, quia nesciebant, professi sunt,* nec ille, *qui baptizabat, dixit* : *Baptizo te* in nomine *patris et filii et spiritus sancti* nec in nomine *Iesu Christi, sicut cuiusdam... sed sola aqua...* Il n'y a pas, semble-t-il, juxtaposition grammaticale des trois *nec* : le troisième ne fait pas série avec les deux premiers, mais avec *in nomine.* Il n'y pas non plus trois hypothèses, mais une seule hypothèse : le cas d'un baptême *in sola aqua,* sans acte de foi ni formule baptismale. Enfin le baptême en question n'est un moyen efficace que si du côté des candidats (*illi*) il y a profession de foi et du côté du clerc (*ille*) prononciation de l'une ou (*nec*) l'autre des deux formules baptismales. D. M. C.

1014. J. Leclerc. *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen âge : ses origines et son développement.* — Rech. Sc. relig. 21 (1931) 299-339.

L'exégèse allégorique s'est emparée de bonne heure de *Luc* 22, 38 : *ecce duo gladii hic.* De bonne heure aussi et indépendamment de ce texte, on symbolise par un glaive d'une part le pouvoir temporel, d'autre part le pouvoir spirituel. Alcuin, le premier — peut-être se souvient-il déjà de *Luc* 22, 38 —, parle de l'union des deux glaives pour symboliser la bonne entente entre les pouvoirs. Le bienfait de cette union morale est nettement rapporté à *Luc* 22, 38 par Pierre Damien.

Mais on ne s'est pas encore prévalu de notre texte pour appuyer des théories politiques. Le premier qui l'emploie à cette fin est l'empereur Henri IV qui y voit une preuve de la dualité, de l'indépendance réciproque des pouvoirs. Le second (si on néglige un texte assez obscur des *Tractatus Eboracenses*) est saint Bernard, qui y voit au contraire la preuve de l'union juridique des deux pouvoirs supérieurs dans la personne du pape.

L'interprétation de S. Bernard rallie d'abord les canonistes, puis les théologiens ; elle devient courante parmi les premiers à partir de Jean le Teutonique, parmi les derniers à partir de Guillaume d'Auxerre. Mais elle ne plait guère aux légistes, qui s'en tiennent en général à l'exégèse ancienne.

Il est remarquable que les papes ne se soient pas empressés d'adopter les théories bernardines. Il faut attendre Grégoire IX (M. L. exclut Innocent III) et surtout Innocent IV. Mais ici l'affirmation du pouvoir direct est si crue qu'à côté d'elle « les expressions de Boniface VIII dans la bulle *Unam Sanctam* paraîtront un peu pâles (p. 334) ». Devant cette emprise théocratique, les princes séculiers restent sur la réserve, un peu moins en Allemagne, semble-t-il (Frédéric II ; déclaration des princes électeurs en 1279), qu'en France.

Au xiv[e] s. on commence à soulever des objections au nom de l'exégèse lit-

térale. Mais l'idée était acquise. D'où lutte acharnée jusqu'à la fin du XVIIe siècle.

Deux remarques d'ordre littéraire : p. 322, M. L. cite les *Quaestiones* de B. de Lang, auteur qui « n'est pas autrement connu ». Les travaux de ces dernières années (voir notamment O. Lottin, *Rev. néoscol.* 28, 1926, p. 437) ont montré que *B. de Lang* n'est autre que *S. de Languetonia*, c. à-d. Étienne Langton. P. 317-318, M. L. oppose les idées du canoniste *Lanfrancus* et de *Laurentius Hispanus*. F. Gillmann (*Archiv. kath. Kirchenrecht* 109, 1929, p. 598-641 ; 110, 1930, p. 1-40) a montré qu'il s'agit d'un seul et même personnage : *Laurentius*. D. M. C.

IXe s. **1015.** D. De Bruyne O.S.B. *Un document de la controverse adoptianiste en Espagne vers l'an 800.* — Rev. Hist. eccl. 27 (1931) 307-312.

En décrivant les Codices 4 et 19 du Mont-Cassin, la *Bibliotheca Cassinensis* a relevé, au fur et à mesure des folios, une série de notes marginales peu remarquée jusqu'ici. Dom De B. réédite, en les groupant, quinze de ces notes, issues de la même main visigothique (les quelques notes qui restent sont-elles d'une autre main ?), et cherche à en établir le caractère et la provenance. Elles sont dirigées principalement contre un certain *Ibinhamdon*, qui était, semble-t-il, évêque catholique, par un adoptianiste espagnol des environs de 800.

L'étude de dom De B., outre qu'elle permet de fixer la date *ante quam* de deux importants manuscrits, introduit un nouveau personnage dans l'histoire de l'adoptianisme et nous fournit quelques nouvelles précisions doctrinales touchant cette controverse. D. M. C.

1016. A. Wilmart. *Une invocation de Raban Maur.* — Rev. bén. 43 (1931) 248-249.

Il s'agit d'une brève mais intéressante finale inédite du Commentaire *In Genesim*, conservée dans le *Regin. lat. 91.* D. M. C.

1017. A. Wilmart. *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme.* — Rev. bénéd. 43 (1931) 207-223.

Le *De anima* de Ratramne, conservé dans *Cambridge Corpus Christi Coll. 332* (début XIIe s.) et *Cambridge Sidney Sussex Coll. 71* (un peu postérieur à l'autre), voit enfin le jour par les soins dévoués de dom W. Opuscule important pour l'histoire de la théologie du IXe siècle. Le texte repose sur l'excellent *Corp. Christi Coll. 332.* D. W. a estimé inutile de comparer le second manuscrit qui dépend certainement de la même tradition. Oserais-je proposer comme date approximative 850-855 (cfr *Bull.* nº 78) ? D. M. C.

XIe s. **1018.** A. Michel. *Ordre. Ordination.* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1193-1405.

Article consacré presque entièrement à l'histoire du sacrement de l'Ordre, institution, rite et théologie. M. M. ne vise pas à être original dans ses appré-

ciations. Sa synthèse est cependant précieuse, notamment pour la théologie médiévale de l'Ordre (surtout Bernold, Urbain II, Gandulphe, Pierre Lombard et ses successeurs), pour le sens du *Decretum pro Armenis* (M. M. paraît favorable à la thèse du Cardinal van Rossum) et pour l'interprétation du Concile de Trente (appuyée directement sur les documents authentiques). D. M. C.

1019. A. Landgraf. *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.* — Schol. 6 (1931) 42-62 ; 222-247 ; 354-380 ; 481-504.

La justification est aux yeux de la tradition chrétienne un don gratuit, une *gratia prima.* Elle n'exclut pas pour autant toute idée de préparation. M. L. cherche à savoir, dans la présente étude, ce que pensaient de cette préparation les théologiens préscolastiques.

Le maximum auquel on peut, d'après eux, arriver avant la justification est une *habilitas recipiendi gratiam, habilitas* purement passive et négative, qui s'exprime souvent en connexion avec le principe : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* M. L. compte trois manières (à peine distinctes il est vrai) de caractériser cette *habilitas* par rapport à la réception de la grâce : elle est une *causa sine qua non* ou *occasio* (Alain de Lille), un *removens prohibens* (Guillaume d'Auxerre), une *conditio quam generaliter consequitur gratia* (Langton, Godefroid de Poitiers, etc.). Cette préparation requiert-elle le secours de la grâce ? La question ne semble pas posée au XIIe s. Étienne Langton commence à parler d'une *gratia eliciens* ou *excitans.* Et le Chancelier Philippe reconnaît sous l'emprise de cette grâce (pour lui la foi informe) une *dispositio immediata.* On parle aussi — et ceci au moins équivalemment dès le temps de Petrus Cantor — de *meritum de congruo* (on distingue parfois *meritum interpretativum*), qui d'ailleurs ne dit rien d'autre que l'*habilitas* passive. Car tout le monde est convaincu qu'on ne peut pas proprement mériter la justification, même lorsqu'on distingue avec Simon de Tournai une double *gratia prima,* la *gratia purgans* (*in homine sine homine*) et la *gratia ornans* (*in homine sine merito... non... sine homine*). Nous ne sommes pas loin du *processus iustificationis* élaboré vers le même temps par Pierre de Poitiers et d'autres. Si on y trouve place parfois (p. ex. *Bamberg. Patr. 136,* f. 48v et même Pierre de Poitiers) pour des éléments antérieurs à la justification, il n'est jamais question pour eux de constituer un mérite. D. M. C.

1020. A. Landgraf. *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 177-238 ; 403-437 ; 562-591.

Le grand intérêt des études de M. L. est dans leur documentation inédite. Les manuscrits utilisés dans celle-ci, et dont M. L. a eu la bonne idée de dresser une table (p. 589-591), dépassent les cent soixante. Mais citer à différentes reprises 160 manuscrits et au moins autant d'imprimés, en quelque 120 pages de texte, offre aussi de très sérieux inconvénients. On touche à tout, mais impossible de tout approfondir. On fait des synthèses hâtives, pratiquement invérifiables. Le présent travail est divisé en dix sections dont les titres sont

loin d'indiquer les richesses très variées du contenu, mais peuvent néanmoins aider le lecteur à retrouver la ligne générale.

M. L. s'est proposé, semble-t-il, d'y rassembler les traces préscolastiques de la *gratia*, considérée sous son aspect « adjuvant », afin de rendre intelligible l'éclosion de ce qu'on appelle aujourd'hui la grâce actuelle. A cet effet il passe en revue chez les théologiens de la *Frühscholastik* les principaux problèmes où la notion pourrait se trouver engagée : la possibilité de l'œuvre bonne avant la justification (cfr *Bull.* n° 304), l'existence et la nécessité d'une grâce avant la justification (cfr *Bull.* n° 1019), les tentatives de conciliation entre la grâce et le libre arbitre (surtout Abélard et Robert de Melun), la volonté libre dans l'état de justice originelle (nécessité de la grâce pour le *posse proficere*, non pour le *posse stare*), l'impuissance de la volonté après la chute (nécessité de la grâce pour le *posse stare* ou *posse non peccare* et pour le *posse proficere*), le redressement du *posse* par la grâce, etc.

Le résultat de l'enquête est que, si d'une part pour l'école d'Abélard, le rôle adjuvant de la grâce se réduit à la présentation extérieure du secours dont l'acceptation dépend de la volonté libre, d'autre part l'approfondissement du *posse non peccare* dans les différents états historiques de l'homme n'a pas tardé à faire voir que l'*adjutorium* de la grâce consistait dans un redressement intérieur de la *rectitudo* primitive, redressement opéré, cela va sans dire, par la grâce de justification. Pour trouver l'idée d'un secours « actuel » bien réellement distinct de la justification, soit avant soit après celle-ci, il faut attendre le XIIIe s. D. M. C.

1021. N. FICKERMANN. *Eine bisher verkannte Schrift Meinhards von Bamberg.* — Neues Archiv 49 (1931) 342-455.

On sait que l'écolâtre Meinhard de Bamberg (vers 1060) a écrit plusieurs ouvrages, notamment des ouvrages de théologie, qu'il serait intéressant de retrouver. M. F. a la bonne fortune de pouvoir lui restituer un opuscule (composé en 1062-4 ?) appelé par son auteur *De fidei symbolo compendiosum opusculum* et imprimé depuis longtemps avec cet incipit : *Ad Dominum Guntherum de fide Meginhardi praefatio.* Caspari, qui l'édita en dernier lieu, d'après *Paris Nat. 11363* (XIIe s.), l'attribua à tort à Meginhard de Fulda (IXe s.), opinion qui fit autorité. D. M. C.

1022. F. BLIEMETZRIEDER. *Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la Cène.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 423-429.

M. B. tout en étant favorable à l'opinion de M. Geiselmann (voir *Bull.* n° 901) ne lui reconnaît cependant qu'une « grande probabilité ». Il ne pense pas d'abord que le commencement *Nota quod...* peut nous apprendre quelque chose. Il propose de lire *Nota. Quod...*, le *Nota* n'étant dans ce cas qu'une simple addition de copiste. En outre s'il est vrai que l'*Anselmus* de *Clm 22273* désigne comme auteur de la collection Anselme de Laon, il est possible malgré tout, le cas n'est pas si rare, qu'il y ait eu erreur ou confusion. D. M. C.

XIIe s. **1023.** A. LANDGRAF. *Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jarhhunderts.* — Ephem. liturg. 45 (1931) 211-214.

M. L. cite quelque textes où la liturgie doit appuyer des doctrines théologiques. Notamment *Par. Nat. lat. 14443* f. 443 (Langton), *Napoli Naz. VII C. 14* (*In Sent.* f. 74ᵛ), *Vat. lat. 0754* (f. 7ᵛ, 16 *Summa*). D. M. C.

1024. A. Michel. *Ordalies.* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1139-1152.

L'attitude des écrivains ecclésiastiques et des conciles jusqu'au xııᵉ s. est plutôt favorable. Yves de Chartres est hésitant, mais distingue la *purgatio vulgaris* (c.-à-d. les ordalies) de la *purgatio canonica.* Distinction qui fera son chemin et qui permettra de combattre l'une au nom de l'autre. Les papes qui se sont occupés de la question, Nicolas I et plusieurs de ses successeurs, s'opposent aux ordalies. M. M. estime qu'ils ne les réprouvent qu'en justice ecclésiastique (cfr Yves de Chartres, etc.). Nous croyons plus conforme à l'esprit des textes, notamment du texte de Nicolas I, l'interprétation de Gratien : réprobation sans restriction (cfr B. Schwentner, *Bull.* nº 896) D. M. C.

1025. A. Wilmart. *La collection chronologique des écrits de Geoffroi abbé de Vendôme.* — Rev. bénéd. 43 (1931) 239-245.

Par une rare fortune on peut reconstituer avec précision la chronologie des œuvres de Geoffroi de Vendôme, grâce aux deux témoins complémentaires *Le Mans 130* et *Vat. Recin. lat. 59.* Le principal mérite de cette reconstitution revient à E. Sachur, mais comme ce dernier n'a pas pu examiner par lui-même le très important *Reg.*, D.W. rend un service signalé en reprenant brièvement l'enquête, en enrichissant ses résultats et en fournissant aux lecteurs un tableau chronologique des écrits de Geoffroi. D. M. C.

1026. C. Ottaviano. *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero.* (Biblioteca di filosofia e scienze, 11). — Roma, Tipogr. poliglotta « L'Universale », [s. d.]; in 8, 276 p. L. 25.

Dans cet ouvrage, dont nous n'avons pu que tout dernièrement prendre connaissance (ainsi que de celui relatif à Guillaume d'Auxerre, *Bull.* nº 1036), M. O. retrace, à son tour, et avec tous les détails désirables, la vie d'Abélard, d'après les sources connues (l'*Historia calamitatum,* les écrits contemporains, les historiens). Au sujet de la date 1141 assignée par M. O. d'après Deutsch, il y aurait eu lieu de tenir compte de l'article, cité d'ailleurs p. 275 nº 241, où Vacandard réfute tous les arguments de Deutsch et revendique la date 1140.

Suit un tableau complet des œuvres d'Abélard, avec fixation de leur date respective, et où M. O. soutient l'authenticité de l'*Epitome,* question qui mériterait d'être reprise. A ce catalogue, il faut ajouter le fragment de l'*Apologia* découvert par M. Ruf après l'apparition de ce livre (*Bull.* nº 478) et le fragment de la *Theologia christiana* que M. O. aurait pu lire dans l'édition de Cousin (*Bull.* nº 902).

Les pages consacrées aux doctrines philosophiques d'Abélard n'intéressent pas ce *Bulletin* ; il faut toutefois signaler l'exposé du problème des universaux où M. O. utilise les ouvrages de logique découverts par M. Geyer. Une sympathie non déguisée pour le théologien anime l'exposé des idées d'Abélard sur

les rapports de la raison et de la foi, l'existence et les attributs de Dieu, la Trinité, la morale. Le livre de M. O. s'intègre ainsi dans le mouvement de réhabilitation qui s'accuse, depuis de longues années, en faveur du condamné de Sens. D. O. LOTTIN.

1027. G. DE GIULI. *Abelardo e la morale.* — Giornale crit. Filos. ital. 12 (1931) 33-44.

Étude assez superficielle de la morale d'Abélard d'après l'*Ethica* et le *Dialogus.* M. De G. a bien remarqué que le *Dialogus* est postérieur à l'*Ethica* ; mais il estime que celle-ci précède immédiatement la condamnation de 1121. C'est là une erreur : tout le monde sait que le concile de Soissons visait uniquement le *De unitate et trinitate divina.* M. De G. ignore de même l'ouvrage de G. ROBERT *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIe siècle*, Paris, 1909, où l'auteur rapporte l'*Ethica* vers 1130-1135 et le *Dialogus* vers 1140-1142.

M. De G. analyse les pages de l'*Ethica* relatives au *consensus* constitutif du péché. Il aurait dû tenir compte du *Dialogus* (PL 178, 1652 B) et des écrits de l'époque, les *Sententiae Anselmi* (éd. BLIEMETZRIEDER, dans BGPMA, 18, p. 71), le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 561-562).

Quant à la théorie de l'*Ethica* sur la confession, pourquoi passer sous silence le texte bien connu du second *Sermo in ramis palmarum* (PL 178, 442 A-B) ? D. O. L.

1028. J. RIVIÈRE. *De quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard.* — Bull. Littér. ecclés. 32 (1931) 107-113.

Dans ses recherches historiques si fouillées sur le dogme de la Rédemption et spécialement sur les « droits » du démon, M. R. est parvenu sans peine à déceler un nouveau témoin, modeste mais avéré, de l'école abélardienne. Il n'est autre que le petit traité pseudo-augustinien édité dans PL 47, 1211-1219 : l'auteur qui d'ordinaire s'inspire de S. Augustin intercale, c. 1218 B-C, quelques développements nettement abélardiens sur les prétendus « droits » du démon et notre libération, comme le prouve à l'évidence la confrontation avec le texte de l'*Epitome theologiae christianae* c. 23 (PL 178, 1730 C-D). On le voit, il n'y a pas que l'inédit qui réserve la joie de la découverte. D. O. L

1029. A. LE BAIL. *Saint Bernard docteur de la Dévotion à N.-S. Jésus-Christ.* Conférence prononcée à Cîteaux devant le Chapitre général (9 septembre 1930). — Gembloux, J. Duculot, 1931 ; in 12, 53 p.

Grâce à une fréquentation assidue des œuvres de S. Bernard, le Rme Abbé de la Trappe de Chimay a pu condenser en quelques pages de belle venue la moelle de la doctrine spirituelle du Saint Docteur. Elle se résume en la connaissance du Verbe incarné, partant de la « considération » de l'humanité pour s'élever à la « contemplation » du Verbe Époux. La « considération » s'attache aux mystères de la vie du Christ qui sont pour l'âme autant de *medicamenta*, signes sensibles de la grâce, nous incorporant au Christ, moyennant toutefois l'hu-

milité. La « considération » s'épanouit en « contemplation », vue simple et amoureuse, non plus du Christ homme, mais du Verbe Epoux de l'âme, récompense, elle aussi, de l'humilité, éclairant l'âme sur les mystères et l'unissant au Verbe par un mariage qui la conforme à lui et féconde sa vie.

En terminant, le savant auteur souligne l'influence de cette doctrine sur l'école cistercienne de Guillaume de Saint-Thierry, de Guerric d'Igny, d'Aelred de Riévaux. D. O. L.

1030. J. WILLIAMS. *The authorship of the Moralium Dogma Philosophorum.* — Speculum 6 (1931) 392-411.

Depuis que HAURÉAU (*Notices et extraits*, t. I, 1890, p. 99-108) vit en Guillaume de Conches l'auteur du *Moralium Dogma Philosophorum*, personne n'avait remué le problème. M. Holmberg lui-même (*Bull.* nº 228) l'avait laissé intact. En quelques pages remarquables de précision et de sagacité, M. W. examine toutes les pièces du procès.

Ce qui avait surtout séduit Hauréau, c'était ce *Henricus* à qui l'ouvrage est dédié et en qui il croyait reconnaître Henri de Plantagenet, dont le précepteur était précisément Guillaume de Conches. Et M. W. de répondre : pourquoi ne s'agirait-il pas d'Henri de France, au service duquel se trouvait Gauthier de Châtillon ? Si celui-ci ne peut, comme Guillaume de Conches, se recommander d'aucune inscription de manuscrit, il se trouve, dans un prologue plus récent il est vrai, indiqué, avec Guillaume, comme auteur probable de l'ouvrage. L'hypothèse d'ailleurs n'a rien d'invraisemblable. Car, d'une part, certaines allusions de la préface (telles une *seditio*, une *morbi pressura*) conviennent à Henri de France aussi bien, si pas mieux, qu'à Henri de Plantagenet ; d'autre part, certains traits de l'ouvrage (telle son attitude vis-à-vis des Cornificiens) ne cadrent guère avec ce que nous connaissons de Guillaume de Conches.

M. W., très prudent, ne se prononce pas ; mais de son argumentation très serrée, il résulte que la thèse de Hauréau ne s'impose plus aucunement.

D. O. L.

1031. E. E. HÖLSCHER. *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (Kirche u. Gesellschaft, 4). — Augsburg, Haas und Grabherr, 1931 ; in 12, 151 p. Mk. 3, rel. 4.

M. H. retrace la lutte qui s'engagea au cours des siècles chrétiens entre la conception du droit naturel prônée dans le droit romain et celle qui peu à peu se fit jour dans l'Église. Il fixe d'abord, avec les nuances nécessaires, la notion que le droit romain se fit du *ius naturae* et du *ius gentium* et leurs rapports avec le *ius civile*. Il détermine ensuite comment, surtout depuis le Décret de Gratien, apparaît une conception chrétienne du droit naturel et en même temps une opposition plus ou moins violente, dans les milieux théologiques, contre le conception romaine. Il retrace à cet effet l'évolution du droit naturel chez les théologiens des XIIᵉ et XIIIᵉ s., pour s'arrêter plus longuement à S. Thomas d'Aquin. Mais il n'était pas aisé de supplanter la théorie du droit romain, car il fallait se mesurer avec l'école de Bologne qui, avec Irnerius, avait fait refleurir les conceptions antiques. Peu à peu toutefois la victoire se

dessina en faveur du droit naturel chrétien, grâce aux mesures ecclésiastiques prises aux XIIe et XIIIe s. contre le droit romain, grâce aussi à la valeur intrinsèque d'une conception plus complètement humaine.

On lit avec intérêt le livre de M. H. qui, dans l'ensemble, est suffisamment informé, malgré les inévitables lacunes d'une enquête historique embrassant tant de siècles.

Nous bornant ici à l'histoire du droit naturel chez les théologiens, nous voudrions signaler quelques lacunes et imprécisions au sujet du XIIe et du XIIIe s. M. H. s'est un peu trop fié aux historiens, sans recourir toujours aux sources mêmes, malheureusement la plupart inédites. Il a mis trop peu en lumière l'influence d'Anselme de Laon, qui d'ailleurs est antérieur au Décret de Gratien (p. 63). Il met en valeur la théorie de Guillaume d'Auxerre, mais avant lui il cite plusieurs théologiens qui ne méritent pas une mention (nous ne sachions pas que Pierre le Chantre et Pierre de Capoue aient dit mot du droit naturel ; la Somme de Martin de Fugeriis n'est autre que celle de Pierre de Poitiers ; ce qu'Étienne Langton dit du droit naturel est insignifiant ; Simon de Tournai ne confond aucunement le droit naturel avec le droit divin). Il nuance beaucoup trop peu les conceptions des successeurs de Guillaume d'Auxerre ; il ne dit rien de la théorie d'Albert le Grand ; il fait trop d'honneur à S. Bonaventure en lui attribuant la suppression de toute différence essentielle entre le *ius naturale* et la *lex naturalis*, puisque ces deux termes étaient employés indifféremment longtemps avant Bonaventure. Quant à a position de S. Thomas vis-à-vis du droit romain, elle est loin d'être combattive ; il est au contraire remarquable qu'elle est d'une sympathie non déguisée.

Au sujet de l'hostilité des théologiens du début du XIIIe s. à l'égard du droit romain, on trouvera quelques renseignements complémentaires dans l'ouvrage de Melle Davy (*Bull.* nº 1039). D. O. L.

1032. B. SMALLEY, G. LACOMBE. *The Lombard's commentary on Isaias and other fragments.* — New Scholast. 5 (1931)123-162.

Pierre Lombard se serait-il contenté de gloser le psautier et les épîtres pauliniennes ? Melle S. remarque dans *Berne A. 94 (7)* un *prologus magistri petri longobardi in Isaiam prophetam*, qu'elle publie (p. 156-159). Après une minutieuse description du ms où l'on rencontre nombre de prologues sur d'autres livres de l'Écriture, Melle S. constate qu'Étienne Langton dans ses *Glose super glosas Isaie* (*Paris B. N. lat. 14417*) cite plusieurs fois nommément le Lombard comme auteur d'une glose sur Isaïe. D'autres indices la portent à conclure que ce *prologus* de Berne servait d'introduction à une glose sur tous les livres prophétiques. Une confirmation se trouve, à ses yeux, dans *Bruxelles Bibl. roy. 1485-1501 (214)* où toute une série de prologues, y compris celui sur Isaïe identique à celui de Berne et en plus sur tout le Pentateuque, est attribuée à Pierre Lombard.

De son côté, Mgr L. a repéré dans *Avranches 36*, f. 175 deux autres fragments attribués au même auteur, qu'il publie (p. 159-162) ; l'un sur un texte de Joël, l'autre sur les Évangiles. Il note judicieusement que le premier fragment appartient au genre littéraire des *Distinctiones* si répandu à la fin du XIIe s. Si le texte était vraiment du Lombard, nous posséderions le premier exemplai-

re du genre, antérieur de vingt ans, aux *Distinctiones* d'Alain de Lille. Le second fragment, relatif aux Évangiles, est un développement symbolique du nombre des Évangiles ; à cette occasion, Mgr L. signale l'intérêt du *Numerale* de Guillaume de Montibus très répandu à cette époque. En terminant, Mgr L. se demande si le nom du Lombard ne doit pas être lié aussi à une glose sur le Pentateuque. Mgr L. n'a pas voulu garantir l'authenticité des deux fragments d'Avranches ni celle de la glose sur le Pentateuque, mais simplement attirer dans ce sens l'attention des chercheurs. D. O. L.

1033. E. Benz. *La Messianità di san Benedetto. Contributo alla filosofia della storia di Gioacchino da Fiore.* — Ric. relig. 7 (1931) 336-353.

On sait que pour Joachim de Flore l'organisation actuelle de l'Église (*regnum Filii*) n'est pas définitive et qu'elle sera suivie d'un *regnum Spiritus*, conçu sur le modèle de l'ordre bénédictin, et dont S. Benoît est dès lors en quelque manière le précurseur. D'après M. B. Joachim n'est pas le seul, au moyen âge, à attribuer à S. Benoît un rôle ecclésiologique important. Il cite et commente — après avoir exposé brièvement les idées de l'abbé de Fiore — un autre moine du milieu de XIIe s., Odon de Cantorbéry (*Epistola ad Adam novitium igniacensem* ; antérieure à 1175). Odon parle en effet d'une succession de plusieurs *Testamenta* (*salvationis*) : *lex naturalis, circumcisio, baptismus, cuculla.* Le *testamentum cucullae*, inauguré par S. Benoît, est la perfection dernière du plan du salut. Odon va jusqu'à dire que personne ne sera sauvé en dehors de Benoît et de ses disciples, le Christ ayant confié à Benoît le soin de sauver le monde.

Certes le rapprochement est tentant. Mais à notre avis, M. B. a tort de prendre pour de la théologie les fantaisies pieuses du moine Odon. M. B. note lui-même qu'on sent dans ses paroles la griserie du jeune succès de la réforme cistercienne et le zèle enthousiaste du prieur s'adressant à un postulant. D'autre part n'oublions pas qu'on entend dans un sens très large l'expression « disciple de S. Benoît » ; qu'on n'attribue à S.Benoît un rôle messianique qu'à travers une exégèse de circonstance, jouant sur le nom *Benedictus* ; enfin, que l'idée d'un parallélisme à développements pieux entre le baptême et la profession monastique était assez répandue au moyen âge. D. M. C.

1034. A. Landgraf. *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus.* — Collect. francisc. 1 (1931) 289-318.

Il s'agit d'une Somme de théologie consignée dans *Vat. lat. 10754* f. 1-82, le seul représentant connu jusqu'ici. En confrontant un long texte de cette Somme relatif aux *motus primo primi* avec le texte parallèle de la Somme de Prévostin de Crémone, M. L. prouve clairement que celle-ci est utilisée. M. L. n'a pu encore en déterminer l'auteur : il n'a pu jusqu'ici qu'exclure certains noms : Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre, Pierre de Capoue, Gandulphe, etc.

Quant à sa date, la Somme est postérieure à 1179, puisqu'elle cite le décrétiste Jean de Faenza. Peut-on préciser ? La Somme rapporte une opinion du chancelier du temps, *cancellarius dicit* ; or cette opinion ne se retrouve pas dans

Pierre de Poitiers, chancelier de 1193 à 1205 ; il faudra donc placer notre Somme soit avant 1193, soit après 1205 ; et certains indices inclinent M. L. à choisir la première alternative ; mais, il l'avoue, c'est *sine praeiudicio melioris sententiae.*

La fixation de cette date a son importance. Car s'il faut placer notre Somme avant 1193, il faudra a fortiori situer avant cette date la Somme, ou du moins une partie de la Somme, de Prévostin de Crémone. Et il faudra en faire autant pour les *Disputationes* de Simon de Tournai. Car c'est cet ouvrage que notre auteur transcrit, en rapportant un assez long texte sur les mouvements *primo primi* (p. 304. Nous l'avons édité dans les *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 6, 1931, p. 126-127, l. 7-32). D. O. L.

1035. A. Leitzmann. *Bemerkungen zu Konrad von Heimesfurt.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 67 (1930) 273-282. XIII° s.

Les fragments nouveaux du poème de Conrad d'Heimesfurt sur l'Assomption de Marie, découverts et publiés en 1928 par Stöckli, permettent d'améliorer considérablement le texte édité en 1850 par Pfeiffer. Celui-ci, qui connaissait trois manuscrits assez dissemblables, n'avait guère été bien inspiré dans ses préférences pour l'un d'eux. M. L. propose toute une série de corrections aux passages les plus importants où le texte nouveau est certainement supérieur à l'ancien.

Un autre poème du même auteur, sur la résurrection, est connu par un seul manuscrit. Aux améliorations du texte déjà proposées par Bartsch et Sprenger, M. L. en ajoute une liste nouvelle (p. 282), en collaboration avec E. Schröder. D. H. B.

1036. C. Ottaviano. *Guglielmo d'Auxerre († 1231). La vita, le opere, il pensiero* (Biblioteca di filosofia e scienze, 12). — Roma, Tipogr. poliglotta « L'Universale », [s. d.]; in 8, 153 p. L. 18.

On ouvre avec intérêt l'ouvrage de M. O., la première monographie qui ait paru sur Guillaume d'Auxerre. L'on est toutefois un peu déçu ; car, malgré ses recherches, M. O. n'a guère apporté d'éléments nouveaux sur le *curriculum vitae* de Guillaume, se contentant de prouver que l'archidiacre de Beauvais ne fut pas évêque. On sait que Guillaume vivait encore en 1231 ; M. O. le fait mourir, sans raisons bien probantes, en cette même année.

Quant à ses ouvrages, M. O. lui attribue les gloses sur l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, de *Paris B. N. lat. 8299*. Ce jugement serait sans doute à réformer, si l'on s'en rapporte à M. Birkenmajer (*Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XIIe et XIIIe siècles*, Varsovie, 1930, p. 14). M. O. prouve plus abondamment que d'autres (Strake, Teetaert) — mais ce point a son importance — que la *Summa aurea* a été écrite après 1215. On pourrait ajouter qu'elle est antérieure à 1229, puisqu'elle est utilisée par Roland de Crémone.

La partie consacrée au penseur a son mérite ; car il est malaisé de résumer la matière touffue de la *Summa aurea.* On lira donc utilement les exposés de M. O. sur ces points de la doctrine de Guillaume : raison et foi, existence et

attributs de Dieu, Trinité, création, connaissance, principe d'individuation, le mal, l'essence et l'existence, quelques problèmes de morale.

A signaler l'ouvrage de STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917. D. O. L.

1037. J. RIEGEL. *Die älteste Sammlung kirchlicher Fastenpredigten.* — Bonner Zeitschr. Theol. Seelsorge 7 (1930) 155-159.

Il s'agit d'un recueil de 36 sermons pour chaque jour du carême composés en 1228 par Césaire d'Heisterbach. Cette collection, longtemps perdue et dont une copie du xve siècle vient d'être retrouvée dans *Trèves Stadtbibl. 323*, ne nous intéresserait guère ici si M. R. n'y relevait certains détails sur la secte des Lucifériens que Conrad de Marbourg poursuivait implacablement - à la même époque. Césaire, qui connaît bien la secte pour avoir joué lui aussi un rôle dans sa répression, a en outre composé contre elle un petit traité que M. R. signale dans *Clm 2936* sous le titre : *De secta que anno 1227* (le ms porte *1327*) *apud Coloniam exstitit* ; une lettre contre les Lucifériens y fait suite, écrite cette même année 1227. Le texte du ms est très défectueux. D. H. B.

1038. T. M. KAEPPELI O.P. *Eine aus frühscholastischen Werken exzerpierte Bibelkatene.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 309-319.

Description détaillée d'un manuscrit (XIIIe s., originaire de Pérouse) de la Minerve à Rome, signalé déjà par plusieurs auteurs, et qui contient des *Excerptationes modernorum* sur l'Écriture. Le P. K. en a trouvé un nouveau ms : *Troyes 1423* (XIVe s.) ainsi qu'une vieille édition ignorée jusqu'ici (Paris 1520, chez Judocus Badius Ascensius. L'édition est incomplète comme les autres).

Le P. K. fait le relevé des citations et en identifie un grand nombre. A quelques exceptions près (Cassien, Petrus Ravennas c.-à-d. Pierre Chrysologue, Grégoire le Grand), les auteurs cités sont des *moderni*. Ce qui fait de notre catène « une rareté, sinon un *unicum* (p. 309) ». Avant tout des cisterciens : Bernard de Clairvaux, Baudouin de Cantorbéry, Ernald de Bonneval, Gilbert de Hoilandia, Godefroid d'Auxerre (dont on trouve d'ailleurs un recueil de *Sermones* inédits sur l'Apocalypse), Gerlo de Savigny, Isaac de Stella, Guerric d'Igny, Odon d'Orimond, Odo Tusculanus (Odon d'Ourscamp ?), Aelred de Riévaux, Adam de Peirseigne etc. Puis Hugues et Richard de Saint-Victor, Hildebert de Lavardin, Bruno de Segni, Drogon d'Ostie, Raoul de Flaix, un certain Achardus, Pierre Lombard, Pierre Damien, Hugues de Fouilloi, Guillaume de Saint-Thierry, Petrus Cantor, Guillaume de Calloe, Étienne Langton et un anonyme *Canticum sine titulo.*

Le P. K. date la compilation, avec Mgr Lacombe, des environs de 1230 et y voit l'œuvre d'un cistercien. D. M. C.

1039. M. M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale (Études de philosophie médiévale, 15). — Paris, Vrin, 1931 ; in 8, VI-423 p. Fr. 60.

La collection de sermons de *Paris B. N. lat. Nouv. acq. 38*, utilisée déjà à plusieurs reprises, n'avait pas fait jusqu'ici l'objet d'une étude systématique. Elle offre cependant cet intérêt particulier d'homogénéité qu'elle contient exclusivement des sermons prêchés aux élèves et maîtres de Paris par des maîtres séculiers, dominicains et franciscains de l'université, au cours de la crise scolaire de 1230-1231. Melle D. a jugé à bon droit que nombre de ces sermons méritaient les honneurs de l'édition. De fait, elle en publie 44, jugés les plus instructifs sur la mentalité des maîtres et des étudiants. Comme elle le note, il s'agit plutôt de résumés et, à voir l'uniformité du style, probablement rédigés par le clerc même qui les a rassemblés.

Melle D. a eu soin d'extraire des 84 sermons qui constituent la collection tout ce qui peut intéresser l'histoire littéraire et doctrinale de la première moitié du XIIIe siècle. On y voit par exemple le chancelier Philippe s'en prendre à un hérétique Hyechardus, inconnu autrement (p. 97, 127-128, 156). Au point de vue doctrinal, on est un peu déçu en lisant ces sermons adressés à des clercs ; Melle D. relève cependant (p. 82-90) chez les prédicateurs (et donc chez les théologiens) l'opposition violente faite à la fois à la philosophie d'Aristote et aux décrétistes, trop férus de droit romain.

On trouvera aussi dans cette intéressante étude des données instructives sur la technique des sermons au XIIe et au XIIIe siècle, leur structure interne, les procédés littéraires propres au genre, ainsi que d'utiles renseignements biographiques sur plusieurs des prédicateurs : Guillaume d'Auvergne, le Chancelier Philippe, Eudes de Châteauroux, Guiard de Laon, maîtres séculiers ; Jean de Saint-Gilles, Philippe le Prieur, dominicains ; Grégoire de Naples, Richard de Cornouailles, mineurs. D. O L.

1040. R. MÉNINDÈS O.F.M. *Eudes Rigaud, frère mineur. Sa famille, ses années de formation, ses premiers travaux.* — Rev. Hist. francisc. 8 (1931) 157-178.

Données instructives sur Eudes Rigaud, jusqu'ici presque ignoré des historiens de la théologie médiévale. Né entre 1200 et 1205, Eudes prit l'habit franciscain vers 1236 (et non en 1241 ou 1242, comme le prouve bien le P. M.). Entre cette date et sa promotion à l'archevêché de Rouen en 1248, Eudes professa à Paris : basé sur le témoignage de Salimbene, le P. M. montre qu'il faut faire remonter son enseignement avant 1245, année où il succéda à Jean de la Rochelle comme maître régent (voir une confirmation de ces vues dans *Rech. Théol. anc. med.* 4, 1932, p. 82).

Le P. M. affirme que le Commentaire des Sentences d'Eudes trahit une longue pratique de la Somme d'Alexandre de Halès. De quelle partie de la Somme s'agit-il ? — Au sujet des *Disputationes* d'Eudes dont le P. M. fait simple mention, voir l'étude du P. Pelster (*Bull.* n° 813). D. O. L.

1041. L. REYPENS S.J. *De Seven manieren van minne geinterpoleerd?* — Ons geest. Erf 5 (1931) 287-322.

En examinant à nouveau le texte des *Seven manieren van minne* de Béatrice, jadis édité par lui et son confrère J. Van Mierlo (Louvain, 1926), le P. R.

incline à le croire interpolé, du moins dans les deux dernières parties. L'analyse doctrinale d'une part, les données de la biographie d'autre part semblent indiquer qu'originairement la *Zevende manier* précédait la *Zesde manier* et que de l'une à l'autre des transpositions ont été faites, entraînant d'ailleurs d'importants changements. D. M. C.

1042. L. Meier O.F.M. *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule.* — Fünfte Lektorenkonferenz (voir nº 990) 53-76.

Il s'agit des deux concepts *frui* et *uti* par lesquels S. Augustin définit l'objet de la théologie, Dieu et la créature. Le P. M. étudie l'utilisation de ces concepts dans l'école franciscaine, spécialement chez S. Bonaventure et chez Scot. Mais il a groupé autour d'eux les autres maîtres franciscains, depuis Alexandre de Halès jusqu'à Jean Bremer. Les limites d'une conférence lui interdisaient les développements utiles ; mais il est grandement souhaitable qu'il mette ultérieurement en pleine valeur le riche matériel inédit qu'il n'a pu qu'effleurer. Et la manière franciscaine d'étudier ces notions augustiniennes serait mise en meilleure lumière encore s'il la confrontait avec celle des premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone (*Mazarine 795*, f. 19ᵃᵇ-21ᶜᵃ), Hugues de Saint-Cher (*Bruxelles Bibl. roy. 11422-23*, f. 2ᵛ) et les Commentaires sur les Sentences de S. Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin. D. O. L.

1043. T. Soiron O.F.M. *Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus.* — Fünfte Lektorenkonferenz (voir nº 990) 76-98.

Le P. S. souligne de manière heureuse chez S. Bonaventure — car c'est en lui que, ici du moins, il incarne l'augustinisme médiéval — l'influence prépondérante de la notion de *bonum diffusivum sui* sur la conception philosophico-théologique du monde. C'est en fonction de cette idée de bien, en effet, que S. Bonaventure explique la Trinité, la création (sa liberté et sa finalité), la constitution du monde au point de vue statique (l'ordre de l'univers) et dynamique (les *rationes seminales*). La connaissance elle-même ne vaut que parce qu'elle conduit à l'amour. Et ce qui est vrai de l'ordre naturel l'est plus encore de l'ordre de la grâce où tout vient de l'amour et y conduit. D. O. L.

1044. Ignace-Marie O.F.M. *Saint Bonaventure en Lorraine.* — Rev. ecclés. Metz 37 (1930) 384-396.

Trois villes lorraines ont gardé le souvenir du passage de saint Bonaventure dans leurs murs : Neufchâteau, Metz et Sarrebourg. Pour les deux premières, cette tradition est relativement récente et ne peut invoquer à son appui aucun document sérieux. Le P. I.-M. dénonce d'ailleurs une fois de plus l'artifice tenté au siècle dernier par C. Abel pour vieillir la tradition messine à l'aide d'un faux.

Reste Sarrebourg, où saint Bonaventure autorisa la fondation d'un couvent en 1265. On a de bonnes raisons de croire qu'il y vint en personne présider un chapitre provincial en 1271 et qu'il y prêcha, le jour de l'Épiphanie, un sermon dont on a conservé le canevas (éd. Quaracchi, t. IX, p. 169). Ainsi

se précise l'itinéraire du second voyage en Allemagne, et ce léger détail est à ajouter à l'*Essai sur la chronologie de saint Bonaventure* (*1247-1274*) de M. Glorieux (dans *Arch. francisc. hist.* 19, 1926, p. 145-168). D. H. B.

1045. B. Trimolé O.F.M. *Deutung und Bedeutung der Schrift des heiligen Bonaventura « De reductione artium ad Theologiam »*. — Fünfte Lektorenkonferenz (voir n° 990) 98-121.

De cet opuscule si spécifiquement bonaventurien, le P. T. dégage trois idées maîtresses : une expression nette de l'exemplarisme appliqué à l'ordre surnaturel (point de vue qu'avait, de propos délibéré, omis le P. Bissen dans son bel ouvrage *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 1929) ; une infériorité très accusée de la philosophie et autres sciences humaines vis-à-vis de la théologie ; le but final de celle-ci, soit dogmatique, soit morale, qui est l'union de l'âme à Dieu. D. O. L.

1046. C. Vermeij (†) O.F.M. *Geschiedenis der exegetische werken van den H. Bonaventura.* — Collectanea franciscana neerlandica (Deel II). Uitgegeven bij het eeuwfeest van de komst der Minderbroeders in Nederland en van de stichting eener eigen Provincia Germaniae Inferioris, 1228-1529-1929 ('s Hertogenbosch, Teulings, 1931 ; in 4, 628 p.) 261-290.

Conformément aux éditeurs de Quaracchi, le P. V. maintient comme authentiques les *Expositiones* de S. Bonaventure *in Sapientiam, in Ecclesiasten, in Lucam, in Joannem* et les *Collationes in Joannem.* Il relève comme douteuses à degrés divers les *Expositiones in Lamentationes* et *super oratione dominica.* Et il estime comme perdues les *Expositiones in Job, in libros Salomonis, in Cantica canticorum, in Epistolas paulinas, in Apocalypsim* et *in Epistolas canonicas.*

Ces conclusions ne résultent pas, chez l'auteur, de recherches sur la tradition manuscrite, mais se basent uniquement sur les renseignements fournis par B. Bonnelli a Cavalesio, Fidelis a Fanna et les historiens Wadding, Sbaralea et Oudin. Inventaire consciencieux qui, sans renouveler la question, constitue une utile introduction historique aux *Prolegomena* de l'édition de Quaracchi. D. O. L.

1047. F. Imle, unter Mitwirkung von J. Kaup O.F.M. *Die Theologie des heiligen Bonaventura.* Darstellung seiner dogmatischen Lehren. — Werl i. Westf., Franziskus-Druckerei, 1931 ; in 8, viii-221 p. Mk. 5.

Avec une visible sympathie, qui n'empêche aucunement la sérénité du jugement, les auteurs présentent la synthèse des enseignements dogmatiques de S. Bonaventure, s'étant défendus d'aborder les doctrines morales, ascétiques et mystiques. Ils ne pouvaient songer à détailler analytiquement, en deux cents pages, la dogmatique souvent très fine de S. Bonaventure. Ce sont les lignes directrices, les idées préférées qui sont mises en un chaud relief.

C'est avant tout la place de premier plan accordée par S. Bonaventure à la Sainte Trinité. C'est la Trinité des personnes qui explique, en fin de compte, la triple causalité efficiente, formelle et finale des êtres, le triple principe de vie dans l'homme, la trinité des facultés, rationnelle, concupiscible, irascible, cette autre trinité de la mémoire, de la raison, de la volonté, la *mensura*, le *numerus*, le *pondus* de tout être. Nous sommes en pleine théologie augustinienne. Ces idées soutiennent la première moitié de l'ouvrage, consacrée à Dieu et à la création. Il est inutile d'énumérer les thèses bien connues qui font l'étoffe de ces traités. A épingler spécialement les thèses sur la création de la matière dans le temps, la composition de matière et de forme dans les anges, autant de garanties de la suprême indépendance et perfection de Dieu.

La seconde moitié de l'ouvrage, plus condensée, rappelle l'œuvre du Fils de Dieu incarné, et l'œuvre de la troisième personne. L'œuvre de la rédemption, provoquée par le péché, préparée par la Vierge Mère (à signaler les pages sur l'Immaculée Conception), effectuée par le Christ autour duquel se groupent les thèses de l'union hypostatique, du sacrifice. L'œuvre appropriée au Saint-Esprit, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec son cortège des vertus et des dons, grâce qui se communique par les sacrements de l'Église au sujet de laquelle on trouve de bonnes pages sur le corps mystique du Christ. L'ouvrage se clôt sur les vues de S. Bonaventure relatives à la consommation finale de toutes choses.

Les auteurs se sont abstenus de décrire l'évolution du système bonaventurien. Aussi bien ont-ils recours aux textes les plus achevés et les plus synthétiques. Sans négliger aucunement le Commentaire sur les Sentences et d'autres ouvrages, ils se sont adressés de préférence au *Breviloquium*.

Ils n'ont pas voulu davantage situer le maître dans son milieu. A part l'une ou l'autre allusion à S. Thomas d'Aquin, on ne trouvera rien sur la genèse et sur l'originalité du Docteur séraphique. Ils ont visé uniquement à une vue synthétique de la dogmatique bonaventurienne. L'ouvrage répond au but et sera lu avec profit. D. O. L.

1048. J. van der Veldt O.F.M. *S. Bonaventura's leer over de natuurlijke kennis der engelen.* — Collectanea franciscana neerlandica (voir n° 1046) 237-259.

Commentaire bien conduit de l'article de S. Bonaventure : *Utrum angelus omnia creata quae cognoscit cognoscat per species innatas* (*In II Sent*. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1). L'exposé est restreint à la connaissance des créatures autres que les anges. L'A. a soin de rappeler d'abord les concepts de *cognitio matutina* et *vespertina* et le rang intermédiaire qu'occupe, pour la perfection de la connaissance, l'ange vis-à-vis de Dieu et de l'homme. S'attachant ensuite au texte même de l'article, il signale les réponses faites par S. Bonaventure aux opinions du temps et confronte la solution propre du saint Docteur avec celle, différente, qu'allait bientôt donner S. Thomas (*In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 3), montrant que la divergence se rattache au problème plus général des universaux.

Pour mieux comprendre la raison foncière du conflit et faire revivre les opinions du temps combattues par S. Bonaventure, une incursion chez ses prédécesseurs immédiats serait instructive. Car si le problème précis étudié

ici n'est encore qu'amorcé chez Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, éd. Paris 1500 f. 46va-48va) et Roland de Crémone(*Paris Maz. 795* 24ra-24va), il est abordé de front et traité abondamment par le Chancelier Philippe (*Paris B. N. lat. 15387* f. 17ra-18va) qui, ici encore, commande le progrès doctrinal que l'on constate dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès (éd. Quaracchi, t. 2 p. 167-172, 179), chez Odon Rigaud, l'auteur de la seconde opinion combattue par S. Bonaventure (*Bruges Bibl. comm. 208* f 208va-210va) et chez Albert le Grand (*In II Sent.* d. 3 a. 15-16). D. O. L.

1049. S. GRÜNEWALD O.M.Cap. *Franziskanische Mystik.* Versuch zu einer Darstellung mit besondere Berücksichtigung des hl. Bonaventura. — München, Naturrechts-Verlag, 1932 ; in 8, XI-147 p. Mk. 3.80.

C'est en fonction de S. Bonaventure que le P. G. expose la mystique franciscaine. Mieux que nul autre en effet, prouve-t-il, le Docteur Séraphique reflète l'esprit dont elle est animée. Il l'a puisé à la source même, en écrivant la vie du saint Fondateur : la double *Legenda* est plus un traité mystique qu'une biographie. Il l'a puisé encore, en étudiant la mentalité propre de son Ordre, faite surtout de cet esprit de pauvreté qui conduit directement à la contemplation. Mais c'est surtout à ses traités systématiques de théologie et de mystique qu'il faut s'adresser : spécialement, le Commentaire des Sentences, le *Brevioloquium*, l'*Itinerarium*, les *Collationes in Hexaemeron*, le *De triplici via*, le *Soliloquium*. C'est à synthétiser l'enseignement épars en tous ces ouvrages qu'est consacrée la majeure partie du travail du P. G. L'auteur reconnait tout ce qu'il doit aux travaux de Gilson, de Dobbins et surtout à l'excellente étude du P. LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure* (dans *Archiv. francisc. hist.* 14, 1921, p. 36-108) ; ce qui ne veut aucunement dire qu'il s'en soit fait le simple rapporteur.

Trois chapitres partagent l'exposé : la place de la mystique dans l'organisme spirituel, la préparation à la vie mystique, l'expérience mystique elle-même. Dans l'organisme de notre vie spirituelle, la vie mystique n'apparait nullement à S. Bonaventure comme une excroissance, mais bien plutôt comme l'épanouissement normal de la vie de la grâce sanctifiante et des vertus infuses. A bon droit le P. G. souligne, chez S. Bonaventure, l'importance de la vertu de foi pour l'éclosion en nous de l'union mystique (à ce sujet, nous avons pu remarquer que, dans sa théorie sur les dons du Saint-Esprit, *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 53, S. Bonaventure requiert moins que S. Albert le Grand une intervention spéciale de Dieu qui éclairerait l'intelligence en dehors des simples lumières de la foi). Ainsi considérée, la vie mystique, supposant un certain degré de grâce sanctifiante, est à son tour un moyen pour intensifier celle-ci. — A cette vie mystique une préparation est nécessaire, qui consiste dans les divers exercices de la vie d'oraison, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*, et dans les divers actes de la vie d'action, les vertus, spécialement l'amour du Christ crucifié. A cette même préparation appartiennent les diverses consolations spirituelles qui, tout en nous faisant communier à la nature, nous élèvent au-dessus d'elle. La vie mystique n'est cependant pas exigée par cette préparation ; la contemplation n'en reste pas moins un don de Dieu. — L'ex-

périence mystique constitue l'objet du dernier chapitre. Le P. G. expose d'abord, d'après les descriptions très vivantes de S. Bonaventure, cette activité supérieure à celle de la psychologie ordinaire, propre à cet *apex mentis*, dépassant la *ratio* et *l'intellectus*, identifiée parfois à la syndérèse. Cette connaissance mystique, n'ayant d'ailleurs pas d'objet supérieur à celui de la foi, mais l'atteignant plus intimement, met-elle l'âme en contact immédiat avec Dieu? Le P. G. expose les diverses interprétations dont chacune peut se réclamer de textes du saint Docteur. Il se sépare ici du P. Longpré pour qui l'objet expérimenté dans la contemplation n'est pas Dieu lui-même, mais son effet propre, la grâce divine, l'opération surnaturelle du Saint-Esprit. Le P. G. apporte une ingénieuse distinction : « Die Gotteskenntnis des Beschauenden ist also ontologisch betrachtet eine mittelbare, dem Bewusstsein aber erscheint sie als unmittelbare (p. 88-89) ».

Ce livre du P. G., qui se recommande par sa grande clarté, met en un attachant relief la plénitude de la contemplation bonaventurienne qui, tout en respectant les exigences de l'intellectualisme, fait vivre l'âme toute entière. Cet ouvrage et celui de Melle Imle et du P. Kaup (*Bull.* nº 1047) constituent une harmonieuse vue d'ensemble sur la théologie systématique et mystique de S. Bonaventure. D. O. L.

1050. J. Bissen O.F.M. *La contemplation selon saint Bonaventure.* — France francisc. 14 (1931) 175-188.

1051. Jean de Dieu O.M.Cap. *Contemplation et contemplation acquise d'après S. Bonaventure* — Études francisc. 43 (1931) 401-429.

Deux études, indépendantes l'une de l'autre et, dans l'ensemble, suffisamment convergentes.

Les deux auteurs constatent que S. Bonaventure n'a pas créé de définition de la contemplation, mais s'est approprié celle de Hugues de Saint-Victor : *liber ac perspicax et defixus intuitus.*

De cette définition et d'autres textes bonaventuriens, le P. B. déduit à bon droit que, pour le saint Docteur, la contemplation, loin d'être uniquement un acte de volonté, est essentiellement aussi acte d'intelligence. Toutefois, elle est avant tout amour unitif ; et cet acte de volonté envahit l'âme au détriment de l'acte intellectuel à mesure que celle-ci s'élève dans la contemplation.

Le P. J. de D. commente plus en détail la définition victorine, en y insérant les textes utiles de S. Bonaventure. La contemplation, distincte de la méditation, est un regard, se portant non seulement sur Dieu mais sur tout ce qui, dans les créatures, atteste la présence de Dieu ; mais ce regard est avant tout affectif, ce qui d'ailleurs ne l'empêche pas d'être d'abord un acte intellectuel.

S. Bonaventure a-t-il admis, en dessous de la contemplation infuse, une contemplation acquise? Incontestablement, répond le P. J. de D., S. Bonaventure admet une contemplation qui résulte du concours de la grâce et d'une préparation active de l'âme qui se purifie, reconnaît Dieu dans les créatures et en elle-même, et s'excite par le désir de goûter Dieu. D. O. L.

1052. J. Bissen O.F.M. *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure.* — France Francisc. 14 (1931) 439-464.

S. Bonaventure n'a donné des degrés de la contemplation qu'une description très brève (*Sabb. S. sermo I*) ; mais, comme le note le P. B., il est loisible d'interpréter le saint Docteur par lui même : c'est ce que fait l'auteur en groupant judicieusement les textes attenants, spécialement ceux de *in Luc.* cap. 9, *De scientia Christi* q. 7 et surtout *In Hexaemeron* coll. 2, 20, 22 etc.

S. Bonaventure distingue 7 degrés, qu'il ne faut d'ailleurs pas nécessairement prendre, ainsi le remarque le P. B., comme des étapes rigoureusement chronologiques, mais comme autant de moyens d'arriver à l'union parfaite à Dieu: la purification de l'âme par le détachement total ; une douceur intérieure provenant de l'action plus marquée des dons du Saint-Esprit ; l'extase sur laquelle le P. B. s'étend davantage : extase à la fois de l'intelligence et de la volonté où l'âme délaissant son mode naturel d'agir, se laisse imprégner de la lumière et de l'amour de Dieu qui, dépassant la capacité habituelle de l'âme, la tirent hors d'elle-même. L'extase toutefois n'est pas le dernier mot de la vie d'union ; car voici d'autres actes concomitants, sinon subséquents : la contemplation et le goût où l'âme, se repliant sur elle-même, prend davantage conscience de la présence de Dieu en elle : de là, l'expérience d'une union d'amitié ou mariage spirituel, achevé lui-même par le repos de l'âme en Dieu.

D. O. L.

1053. E. W. Keil. *Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern.* — Dresden, C. L. Ungelenk, 1931 ; in 8, 200 p. Mk. 6.

Tandis que Melle Davy (*Bull.* n 1039) attire l'attention sur les sermons universitaires parisiens de 1230-1231 et en analyse le contenu, voici que M. K. exploite les sermons du célèbre franciscain Berthold de Ratisbonne qui, de 1253 à 1272, remplit l'Allemagne et les pays limitrophes du retentissement de ses prédications. Car c'est bien à lui, presque exclusivement, qu'est consacré l'ouvrage de M. K.

L'auteur n'avait pas ici à compulser des pièces inédites. Les sermons de Berthold ont été édités et étudiés au siècle dernier par Pfeiffer et Strobl, Grieshaber, Schönbach. Le travail était donc grandement facilité. M. K. s'est borné à classifier les textes de Berthold sous les deux grandes rubriques suivantes : d'abord, un exposé systématique de la morale : les vertus, les péchés, les moyens de sanctification, les fins dernières ; ensuite l'exposé des vertus sociales : la vie conjugale et les vices contraires ; la société civile : le régime de la propriété, les professions, l'autorité, les crimes et les délits ; la société religieuse : l'instruction, l'éducation, la lutte contre la superstition et l'hérésie.

Ce classement n'est certes pas sans mérite ; mais comme l'exposé eût gagné en intérêt à être rattaché au contenu des prédications latines et aux théologiens du temps (les quelques maigres renvois à S. Thomas d'Aquin ne suffisent évidemment pas), ainsi qu'aux mœurs de l'époque ! Le livre de M. K. se ressent un peu trop du fichier dont il est sorti. D. O. L.

1054. G. MEERSSEMAN O.P. *Albertus de Groote in de Nederlanden.* — Thomist. Tijdschr. 2 (1931) 166-187.

Le P. M. relève dans le *Spiegel Historiael* de Louis van Velthem quelques passages montrant l'estime que l'on eut bientôt dans les Pays-Bas pour Albert le Grand et ses œuvres. — En retraçant la vie d'Albert, le P. M. note au passage les visites que le saint fit dans d'assez nombreuses villes de nos contrées.

D. C. L.

1055. G. MEERSSEMAN O.P. *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.* — Brugis, C. Beyaert [1931]; in 8, XIV-174 p. Fr. 50.

Un livre de ce genre nous manquait. En ces dernières années, grâce surtout aux travaux de Mgr Grabmann, du P. Mandonnet, du P. Pelster, de Mgr Pelzer, de M. Scheeben, on a pu attribuer à S. Albert le Grand certains écrits inédits, discuter l'authenticité d'autres, remuer maintes questions d'histoire littéraire. Pour le profit de tous, le P. M. recueille soigneusement tous les résultats acquis à la science, et, pour les questions pendantes, expose et parfois discute les données du problème. Pour fixer l'authenticité des ouvrages, quand les travaux font défaut, il s'adresse au précieux inventaire de M. Scheeben (*Bull.* n° 822) et de-ci de-là aux inscriptions des mss.

Le P. M. distribue la bibliographie en trois sections : les ouvrages authentiques de philosophie (comprenant la paraphrase des œuvres d'Aristote et les traités d'allure personnelle), les ouvrages authentiques de théologie (exégétiques, systématiques, parénétiques), les ouvrages douteux ou inauthentiques.

La nomenclature des ouvrages philosophiques (logique, physique, mathématique, métaphysique) n'intéresse pas ce *Bulletin*. A propos des paraphrases d'Aristote, le P. M. cite, p. 7-8, plusieurs passages où Albert déclare qu'il ne fait que rapporter la doctrine péripatéticienne. Mais il remarque judicieusement qu'il ne faut pas s'en tenir là : il faut confronter la paraphrase avec le texte glosé et surtout avec les autres ouvrages où Albert expose ses vues personnelles. C'est ainsi que pour saisir la pensée philosophique d'Albert il faut recourir à ses ouvrages théologiques (p. 100).

Quant aux traités de théologie systématique, le P. M. donne (p. 102-104) quelques renseignements inédits sur le *De divinis nominibus* dont le P. Théry prépare l'édition. Tenant compte des traités découverts par Mgr Grabmann, *De bono, De sacramentis, De resurrectione,* ainsi que des références d'Albert à certains de ses ouvrages dont on n'a aucune trace, si toutefois ils ont été composés, le P. M. dresse (p. 109-110) le plan général de la première Somme théologique d'Albert dont nous n'avons, imprimée, qu'une petite partie sous le nom de *Summa de creaturis.* A propos de la seconde Somme théologique, le P. M. (p. 112) en signale deux exemplaires dans *Bruxelles, Bibl. roy. 1763* et *802* (le P. M. note toutefois que ce dernier ne contient que la seconde partie de la Somme théologique, avec l'incipit : *Descendente Moyse de monte*).

Parmi les ouvrages parénétiques, le P. M. signale sans plus l'état de la question au sujet du *De adhaerendo Deo* (p. 124-126).

Au sujet de la *Philosophia pauperum* dont l'authenticité est mise en cause (p. 130-132), il faut citer le mémoire de M. BIRKENMAJER, *Krakowskie wydania*

tak zwanej Philosophia pauperum Alberta Wielkiego, Krakow, 1924 : le savant critique y établit qu'aucune des éditions courantes, ni même aucune des cinq éditions de Cracovie s'étageant de 1508 à 1587, ne reproduit le texte original ; c'est celui-ci qu'il se propose d'abord de publier avant de pouvoir en établir l'authenticité.

Le P. M. est resté délibérément en dehors des questions de chronologie où presque rien n'est établi ; une des difficultés consistant dans la manière même dont Albert renvoie à ses ouvrages (p. 15, 107-108). Il y aurait lieu, croyons-nous, de faire remonter un peu avant 1245 le début de la *Summa de creaturis* et d'en placer la rédaction, au moins partielle, avant celle du Commentaire sur les Sentences (p. VI, 106).

P. 111, ligne 6 ajouter : *quartum de bono quod est in donis.* D. O. L.

1056. G. Meersseman O.P. *De S. Alberti magni postilla inedita super Ieremiam.* — Angelicum 9 (1932) 3-20.

Parmi les commentaires inédits d'Albert sur les Prophètes, le P. M. a repéré dans *Bruges Bibl. du Séminaire 103/129* f. 77va-81vb, un fragment de sa *Postilla super Ieremiam* déjà mentionné dans son *Introductio*, p. 90-91 (*Bull.* n° 1055). Voici qu'il vient de le publier in extenso, avec la description du ms et quelques remarques littéraires et doctrinales. On a maintenant quelque chance de retrouver l'ouvrage tout entier. D. O. L.

1057. R. Garrigou-Lagrange O.P. *La volonté salvifique et la prédestination selon le Bienheureux Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 371-385.

Le P. G.-L. annote quelques textes du Commentaire des Sentences et de la Somme théologique aux fins de retrouver, encore qu'à l'état embryonnaire, chez Albert, les grands principes de S. Thomas sur la question : distinction, avec Jean Damascène, entre *voluntas antecedens* et *consequens* ; absolue indépendance de la volonté divine et gratuité de la prédestination ; affirmation (très élémentaire encore, il est vrai) du principe de prédilection, fondement de l'élection divine ; indépendance de la prédestination à l'égard des mérites. L'article se termine par quelques pages synthétiques sur *le progres réalisé par saint Thomas* (p. 381-385).

L'enquête du P. G.-L. n'est pas complète. Elle n'a sans doute pas voulu l'être. On peut regretter cependant que le P. G.-L. n'ait pas consulté le travail récent de H. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus* (voir *Bull.* n° 310) p. 209-248. Au surplus, il y a, à notre avis, quelques imprécisions et inexactitudes qu'il importe de relever. 1 p. 374 : « Albert ne dit pas... que la volonté salvifique antécédente et universelle n'est pas de soi efficace ». Disons mieux : Pour Albert la volonté antécédente (qui n'est nullement pour lui ce qu'y voit S. Thomas dans sa Somme théologique) est aussi efficace que la conséquente. 2. p. 375 et 379 le principe de prédilection ne donne pas, à notre sens, chez Albert (comme dans la Somme de S. Thomas), l'explication dernière du discernement entre le juste et l'impie. Il dit, au contraire, à plusieurs reprises que l'*electio*, en tant qu'elle discerne le juste de l'impie, dépend de la prévision du péché : *si non fuisset peccatum... non fuisset electio boni a*

malo... Quae electio est separatio eius quod scitur bonum esse vel futurum esse ab alio quod scitur esse malum vel futurum malum... (*Comm.Sent.* 1 d. 40 a. 18 sol. et ad 3). Ou encore : *Voluntas Dei antecedens nostrum opus similiter se habet* [*ad omnes*]... *sed est alia voluntas consequens quae ponit respectum praescientiae ad meritum futurum bonum vel malum* ; *et illa est dissimiliter se habentium et illi convenit unum alteri praeoptare* (*ibid.* ad 2). Albert ne rejette pas pour autant la gratuité absolue de la prédestination (opposée à la réprobation). Illogisme ? Soit, mais illogisme courant au moyen âge et qu'on retrouve aussi dans le Commentaire des Sentences de S. Thomas. 4. p. 380-381 le P. G.-L. semble insinuer qu'Albert revient en fait, dans la Somme théologique, aux interprétations restrictives du *Deus vult omnes salvos fieri.* Albert les rapporte en effet, comme des réponses d'ordre exégétique, fournies par Augustin et Pierre Lombard, à certaines objections tirées de l'Écriture. Et comme telles il juge ces interprétations *bonae et sufficientes.* Mais dans le corps de l'article il maintient intact son système antérieur. D. M. C.

1058. H. D. SIMONIN O. P. *La doctrine de l'amour naturel de Dieu d'après le Bienheureux Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 361-370.

Cet article est un développement de quelques lignes consacrées à la question par le P. ROUSSELOT (*Le Problème de l'amour au moyen âge*, 1906, p. 95). Si dans la *Summ. Theol.* Albert s'en tient à la théorie de Guillaume d'Auxerre (l'amour de Dieu *propter se et super omnia* est nécessairement de l'ordre de la charité), dans le Comm. des Sentences et la *Summa de Creaturis* il admettait, à la suite du Chancelier Philippe, la possibilité d'un amour naturel de Dieu *propter se et super omnia.* (Il y a cependant des nuances importantes entre le Commentaire et la *Summa*).

On peut regretter que dans cette intéressante contribution à la théologie d'Albert, le P. S. ne cherche pas à expliquer le pourquoi de ce changement. D'autant plus qu'on trouve une courbe analogue chez S. Thomas (voir *Bull.* nº 189). D. M. C.

1059. S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia.* Tomus XV. *Summa contra Gentiles* ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta. *Liber Quartus* cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praedicatorum. — Romae, Apud sedem Commissionis leoninae, 1930 ; in 4, L-303 p.

Avec ce tome XV de l'édition léonine se clôt magistralement, sous la direction de l'infatigable P. Clément Suermondt O. P., l'édition critique de la *Summa contra Gentiles.* Pour fixer le texte du 4e livre, les éditeurs ne disposaient plus de l'autographe *Vat. lat. 9850* (A) qui s'arrête au ch. 138 du livre 3e, ni de la tradition pA (première rédaction de A) qui s'éteint au ch. 45 du même livre ; mais pour le reste, ils ont utilisé les mêmes mss que dans les deux volumes précédents.

Ce n'est cependant pas que, depuis le tome XIV, de nouveaux témoins n'aient été découverts. Car à la liste de 112 mss signalés antérieurement et dont 99 ont été étudiés en vue de l'édition, le présent volume en ajoute 54 nouveaux. Parmi ceux-ci, il faut citer 15 exemplaires repérés en Espagne (n'est-ce pas en vue de la conversion des infidèles de ce pays que S. Thomas avait écrit cet ouvrage ?). Le résultat de l'enquête est venu confirmer les conclusions antérieures : parmi ces 15 mss, aucun n'appartient à la famille pA, tous au contraire témoignent d'une dépendance manifeste à l'égard du premier et unique apographe dérivant immédiatement de A, et à son tour père de toute la tradition. Parmi les 39 autres mss ici recensés, tous (sauf 4) avaient déjà été signalés par M. Destrez dans son compte rendu du tome XIV (*Bulletin thomiste* 6, 1929, p. 501-515) ; mais leur signalement est ici accompagné de précieuses notes critiques visant surtout leur connexion avec les traditions connues α et β (pourquoi cependant les éditeurs ont-ils omis 5 des mss cités *ibid.* par M. Destrez ?).

D'une étude minutieuse, menée en plus de 150 passages, des variantes qui, par leur caractère secondaire, échappent plus aisément aux remaniements des copistes, les éditeurs déduisent les conclusions suivantes : on ne trouve nulle part de texte qui dérive de A indépendamment de l'apographe. Tous les textes dépendant ainsi de l'apographe appartiennent à l'une des familles connues pA, α et β, ou à une combinaison de α et β. Toutefois cette dernière combinaison ne se rencontre pas dans la tradition du 4e livre où les types α et β restent assez purs. Cet examen des variantes a permis de découvrir dans *Lübeck 46* un des rares représentants de la tradition pA.

Quant à *Paris B. N. lat. 3107*, déjà étudié au tome précédent, le P. S. se refuse à reconnaître en lui l'*exemplar* parisien, source de toute la tradition α ; ce ms n'est qu'un membre de cette famille α, tirant son origine de A par l'intermédiaire de l'unique apographe. Ces nouvelles recherches ont été occasionnées par le compte rendu cité de M. Destrez affirmant (*ibid.* p. 507) avoir retrouvé dans ce ms l'*exemplar* parisien de la *Summa contra Gentiles*. Pour la pleine intelligence de la question, l'on fera bien de s'en rapporter à l'article du P. S. (*Bull.* n° 743), mais aussi au compte rendu susdit de M. Destrez que malheureusement les éditeurs ne citent pas.

On trouvera ici deux tables intéressant toute la Somme contre les Gentils : d'abord la liste de 152 mss qui ont été collationnés en vue de l'édition et dont 15 ont servi à fixer l'apparat critique ; ensuite la liste des variantes dans les intitulés de tous les chapitres de la Somme, soit d'après A, soit d'après l'ensemble de la tradition.

Comme dans les deux tomes précédents, le commentaire du *Ferrariensis* accompagne chaque chapitre ; les variantes se trouvent dans l'introduction.

Cette édition de la *Summa contra Gentiles* sera particulièrement bien accueillie en ces années où l'attention est attirée sur cet ouvrage. L'historien de la pensée thomiste ne fera pas aux éditeurs l'injure d'ignorer un texte qui suppose tant de travail et de finesse de jugement. Oserons-nous dire que c'est à lui qu'il appartient de donner leur dernière perfection aux éditions, même les plus soignées ? Spécialisé dans l'histoire d'un point déterminé, il opérera parmi les variantes notées par les éditeurs un choix motivé par des raisons qui auront pu parfaitement échapper à ceux-ci. Il y a plus : au nom de la

critique interne, il lui sera permis parfois de corriger le texte établi. Je n'en donne qu'un exemple, pris, il est vrai, en dehors de cet ouvrage. Le texte critique de la Somme théologique d'Alexandre de Halès porte (t. 2 p. 500 b ligne 7) : *conscientia... dicit rationem acceptionis.* Or quand on sait que, dans toute la littérature du temps, la conscience était nommée *rationis acceptio*, l'on n'hésitera pas à changer dans ce sens le texte même critiquement établi.

Ajoutons pour finir que le travail de l'historien des doctrines sera, à son tour, grandement facilité par les éditeurs qui, dans leur tome XVI, donneront des tables « variées et très abondantes » sur les textes de la Somme contre les Gentils et la Somme théologique de S. Thomas. D. O. L.

1060. A. Guzzo. *La « Summa contra Gentiles »*. — Torino, Ediz. de « L'Erma », [1931]; in 8, 83 p. L. 8.

Après une vue rapide sur le contenu de la *Summa contra Gentiles*, M. G. juge sagement que, pour pénétrer l'esprit de l'ouvrage, il faut d'une part connaître les thèses combattues par S. Thomas et d'autre part apprécier son attitude vis-à-vis d'Aristote mis au service d'un exposé théologique.

Parmi les thèses combattues, d'Avicenne et surtout d'Averroès, M.G. signale spécialement celles qui regardent Dieu, ses rapports avec le monde (création éternelle, liberté du geste créateur), l'intelligence humaine (ses rapports avec le corps, son immortalité, spécialement l'unité de l'intellect agent). M. G. montre l'intime pénétration d'Aristote dans les questions relatives à Dieu, ses attributs, l'intellect agent, la béatitude de l'homme ; il a même repéré au livre 4 les textes du Stagirite mis au service de thèses purement théologiques.

L'étude de M. G. ne manque certes ni de vues suggestives (spécialement quand elle explique les préférences de S. Thomas pour Aristote) ni de synthèses judicieuses (quoique l'exposé apparaisse souvent comme une simple juxtaposition des textes de la *Summa*). Mais comme elle eût gagné en intérêt et en précision au contact des travaux qui, en ces dernières années, ont posé en termes nouveaux le problème du plan et du but de la *Summa* ! L'on comprend que M. G. n'ait pu connaître l'excellente mise au point du P. Laurent (*Bull.* nº 827) ; mais n'aurait-il pu atteindre les articles de M. M. Balthasar et Simonet (*Bull.* nº 580), du P.Gorce (*Bull.* nº 624), ou du moins l'étude du P. Bouyges, *Le plan du Contra Gentiles de saint Thomas* (*Arch. Philos.* 3, 1925,176-197) et l'important travail où M. Gilson identifie, parmi les adversaires combattus dans la *Summa*, les Motecallemin et les Ach'arites, et situe S. Thomas vis-à-vis d'Avicebron et d'Avicenne (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 1, 1926, p. 127) ? D. O. L.

1061. P. Castagnoli C.M. *I commenti di San Tommaso ai « Libri naturales » di Aristotile.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 261-283.

M. C. donne les résultats les plus sûrs de la critique récente au sujet de l'authenticité et la chronologie des commentaires sur les *Libri naturales*. Dans les grandes lignes il maintient et raffermit les positions du P. Mandonnet et respecte autant que possible les données de Tolémée de Lucques. En examinant à la lumière des autres écrits la divergence doctrinale entre la *Prima* (et *De Potentia*) et le *Super libros Physicorum*, il établit, contre Mgr Grabmann,

qu'au lieu d'être postérieur, ce dernier est antérieur à la *Prima*. Le *De Anima* peut se placer avec certitude entre 1259 et 1268. D. M. C.

1062. M. Bouyges S.J. *L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas.* — Rev. de Philos. 31 (1931) 113-131, 247-268.

Y a-t-il quelque unité sous l'apparent désordre du *De Pot.* ? Oui, répond résolument le P. B. Le sujet principal n'est autre que l'origine de tout ce qui, créé ou incréé, est *ab alio* ; ce qui comprend les créatures, les seconde et troisième Personnes de la sainte Trinité.Le *De Pot.* traite donc le problème métaphysique de l'émanation. C'est d'ailleurs ce qui ressort des textes, et spécialement de q. 10 a. 1. Grâce à ce fil conducteur, poursuit le P. B., l'on se rend compte suffisamment de l'ordre même dans lequel les questions sont traitées. Et ce qui achève d'expliquer cet ordre et la physionomie de tout l'ouvrage,c'est que S. Thomas combat une doctrine spéciale de l'émanation, celle d'Avicenne dont le nom revient si souvent sous la plume du saint Docteur.

Excellente étude qui mettra sans doute fin au désarroi des exégètes que rappelle le P. B. au début de son travail. D. O. L.

1063. A.-R. Motte O.P. *La chronologie relative du quodl. VII et du commentaire sur le IVe livre des Sentences.* — Bulletin thomiste 8 (1931) Notes et communications 1, 29*-45*.

1064. A.-R. Motte O.P. *La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences.* — Bulletin thomiste 8 (1931) Notes et communications 1, 49*-61*.

Les deux études du P. M. forment un tout. Par une confrontation attentive et très bien présentée de trois séries de textes parallèles du Quodlibet 7 (a. 1 ; 8-9 ; 11-13) et du 4e livre des Sentences (d. 49 a. 1 ; d. 10-11 ; d. 44, 50) et leur mise en rapport avec des ouvrages ultérieurs de S. Thomas d'Aquin, le P. M. établit solidement que le Quodl. 7 est antérieur au 4e livre des Sent

D'autre part — et ceci est l'objet de la seconde étude du P. M. — en comparant ce même livre 4e des Sent. (d. 49 q. 2) avec *DeVerit.* q. 8 a. 1-5, et en confrontant ces textes à un ouvrage ultérieur (1 q. 12), de très fortes probabilités sont pour l'antériorité du 4e livre des Sent. sur la q. 8 *De Verit.*

Et tout ceci pose un problème des plus intéressants. Le *De Verit.* q. 8 date de mai 1257, du moins d'après les dernières recherches du P. Synave (*Bull.* n° 634). Le 4e livre des Sent. a donc été rédigé auparavant. Il s'ensuit que le Quodl. 7, tenu à Noël, et antérieur à ce même livre des Sent., ne peut être fixé à Noël 1257 ; ni même à Noël 1256, car comment S.Thomas aurait-il pu rédiger son 4e livre des Sent. en l'espace des 4 premiers mois de 1257 ? Il faudrait donc remonter le Quodl. 7 à Noël 1255. Mais alors S. Thomas n'était encore que bachelier ; et d'après le canon reçu jusqu'ici, le Quodlibet est réservé au maître. (A moins toutefois que l'on sacrifie la date de mai 1257 assignée au *De Verit.* q. 8 et qu'on place celui-ci vers la fin de l'année). Espérons que le P. M., poursuivant ses patientes recherches, pourra résoudre lui-même le problème qu'il a le mérite d'avoir posé. D. O. L.

1065. G. M. Manser O.P. *Das Wesen des Thomismus. Die Weltschöpfung.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 3-27 ; 320-336 (suites. Voir *Bull.* nº 317, 402).

Le premier article est consacré à Aristote, aux alexandrins et aux néoplatoniciens. S. Thomas fait l'objet du second article : a. *Der Beweis für die Weltschöpfung* : b. *Die Natur der Creatio.* Bonne synthèse où est surtout mise en relief l'importance capitale de la théorie de l'acte et de la puissance dans la doctrine thomiste de la *creatio ex nihilo.* D. M. C.

1066. R. Jolivet. *Aristote et la notion de création.* — Rec. Sc. philos. théol. 19 (1930) 5-50 ; 209-2235.

Cette solide étude où M. J. démêle la pensée d'Aristote au sujet de la création ne nous intéresse ici que parce que le savant critique y donne en même temps la manière dont S. Thomas d'Aquin a compris le Stagirite.

S. Thomas, remarque M. J., a noté soigneusement que les arguments d'Aristote sur l'éternité du mouvement et du temps ne vont pas contre la création du monde. Il en est de même de la thèse du Stagirite relative au contact réciproque du moteur et du mobile, ce qui contredirait l'immobilité du premier moteur, car, note S. Thomas, Aristote songe simplement au moteur matériel, agissant comme cause efficiente physique, et cause efficiente en contact avec le mobile. Quant à la thèse qu'Aristote dénie à Dieu toute volonté, toute activité pratique, et donc lui interdit de créer, S. Thomas remarque que l'immobilité parfaite qu'Aristote reconnaît à Dieu comme acte pur ne tend aucunement à lui dénier toute activité pratique ou causalité efficiente. Aucun des principes aristotéliciens, conclut S. Thomas, n'implique donc la négation de l'idée de création, qui n'est d'ailleurs que la conséquence logique de la doctrine du Stagirite sur l'acte et la puissance. S. Thomas a si bien senti les exigences de la logique qu'il a prétendu voir dans certains textes d'Aristote lui-même — mais à tort, prouve M. P. — l'affirmation implicite de la thèse de la création.

Cette belle étude a été reprise, sans changement sinon de détail, dans l'ouvrage du même auteur *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931 (Voir *Bull.* nº 986) . D. O. L.

1067. A. Fernandez O.P. *Justitia originalis et gratia sanctificans juxta D. Thomam et Cajetanum.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 129-146 ; 241-260.

Le P. F. s'insurge contre les interprétations récentes de Cajetan (Michel-Laurent, voir *Bull.* nº 64 ; Bittremieux, voir *Bull.* nº 352). A son avis, Cajetan, comme d'ailleurs S. Thomas lui-même, Silvestre de Ferrare et toute l'école thomiste jusqu'à Billuart, à de rares exceptions près, a enseigné la distinction réelle (contre Michel-Laurent) inadéquate (contre Bittremieux) entre justice originelle et grâce sanctifiante. Sa discussion un peu trop scolastique des textes ne nous a pas persuadé que Cajetan rejette la distinction réelle adéquate. Le P. F. s'arrête à peine à S. Thomas (et à Silvestre de

Ferrare), que du reste il lit beaucoup trop à travers les commentaires de Cajetan. D. M. C.

1068. K. Boeckl. *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts.* — Freiburg i. Br., Herder, 1931 ; in 8, xv-182 p. Mk. 6.80.

Le livre de M. B. donne plus que ne promet son titre. Car, outre le rappel des vues de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand et de Raban Maur sur les dons du S.-Esprit, c'est à S. Anselme de Cantorbéry qu'il fait remonter les origines de la théorie médiévale.

Le but précis de M. B. est d'étudier l'influence de la théorie des dons sur la mystique au moyen âge. L'auteur pouvait donc passer assez rapidement sur certains aspects de la théorie générale pour s'attacher davantage aux dons intellectuels et spécialement à ceux de sagesse et d'intelligence.

M. B. a patiemment recueilli les miettes de doctrine chez les théologiens du xiie s. : Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor (il est toutefois plus que douteux que la *Summa Sententiarum* soit de lui), Jean de Salisbury, Rupert de Deutz, S^e^ Hildegarde, S. Bernard, Ernald de Bonnevalle, Thomas Gallus, Pierre Lombard, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, l'Abbé Absalon, Maître Martin, Pierre de Capoue, la Somme dite d'Étienne Langton, les *Quaestiones* du même auteur, Prévostin (où l'auteur signale l'intérêt du prologue).

Avec le xiiie siècle, l'exposé devient plus dense, Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auvergne offrant plus de matériaux. Mais ce sont surtout les théologiens du milieu du siècle qui font l'objet d'une étude plus approfondie : Richard Fishacre, S. Bonaventure, Pierre de Tarentaise, S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin (pourquoi cependant, à propos de ce dernier, ne pas marquer l'évolution de la doctrine ?).

Parmi les disciples et successeurs de S. Thomas, M. B. étudie spécialement Jean et Gérard de Sterngassen, Hugues de Strasbourg ; de l'école franciscaine, il détache Nicolas d'Ockham, Gérard de Prato, Richard de Mediavilla, Duns Scot et ses disciples Antoine André, Pierre d'Auriole, Pierre d'Aquila. Mention est faite également de Pérault et d'Henri de Gand. Parmi les représentants de la mystique allemande figurent Gertrude la Grande, Conrad de Brundelsheim, Jean Tauler, Jean Ruysbroeck et plusieurs traités d'édification du xive et du xve siècle que M. B. a découvert dans les mss allemands de Munich.

On soupçonne, par ce simple relevé, l'importance documentaire de cet ouvrage qui a requis de nombreuses recherches dans la littérature inédite.

La ligne d'évolution doctrinale ne pouvait guère être marquée au xiie siècle, trop ténu à cet égard ; mais elle aurait pu l'être davantage au xiiie. Et à cet effet, il eût été sans doute préférable de s'en tenir plus strictement à l'ordre chronologique (ainsi le Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise se place après ceux de S. Albert le Grand et de S. Thomas ; on ne comprend pas la place accordée à Pérault, à Thomas de Strasbourg).

M. B. s'est spécialement documenté à Munich et à Rome. L'on comprend ainsi qu'il ne dise rien de Godefroid de Poitiers, de Jean de Limoges (*Paris*

B. N. lat. 3237 f. 32v), d'Odon Rigaud. Le lecteur voudrait aussi savoir ce qu'on trouve dans les Commentaires de Gilles de Rome, Hervé de Nédellec, Guillaume d'Ockham, Pierre de Candie, Alexandre d'Alexandrie.

Il y aurait aussi intérêt à dépouiller les Commentaires et les Questions anonymes du XIIIe siècle. L'on comprend que M. B. n'ait pu y songer. A titre documentaire, nous citons ce que nous avons repéré à la Bibliothèque Nationale de Paris : *3681* f. 131r, *4391* f. 195r (deux Commentaires dépendant de S. Thomas), *14308* f. 83v (résumé de S. Bonaventure), *14557* f. 90r, *14726* f. 207r, *15902* f. 69r, *15905* f.124v, *16407* f.189 r, *18108* f. 93 r, et surtout *15906*, qui f. 120r-158r, contient un important traité sur les dons en général et en particulier. Faut-il dire que nous n'entendons nullement par là sous-estimer la valeur du travail de M. B. qui, par sa riche documentation, complète avantageusement ce que l'on avait jusqu'ici écrit sur la matière?

D. O. L.

1069. M. Tuyaerts O.P. *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit.* Angelicum 8 (1931) 149-186.

Dans son Commentaire des Sentences S. Thomas professe avec Albert le Grand (cfr Guillaume d'Auxerre, *Bull.* n° 483) la théorie de la causalité instrumentale dispositive des sacrements, contre ceux qui s'en tenaient à une simple causalité occasionnelle (le P. T. retrouve cette théorie chez Pierre d'Auvergne ; il l'attribue aussi à S. Bonaventure. Voir en sens contraire *Bull.* n° 489 ; cfr n° 621). Le P. T. entreprend de démontrer avec Cajetan que S. Thomas se contente dans le Commentaire des Sentences (et aussi dans le *De Ver.* et le *De Pot.*) de rapporter l'opinion de ses prédécesseurs sans trop la prendre à son compte ; que, au contraire, dans la Somme théologique, où il exprime son opinion à lui, il se déclare nettement pour la causalité instrumentale perfective (ceci contre l'interprétation de Petrus Paludanus, Capreolus et Sylvester Ferrariensis).

Nous avons déjà dit, à propos d'un article similaire du P. Spicq (voir *Bull.* n° 251), pourquoi cette exégèse nous paraît inacceptable : si S. Thomas ne parle plus, dans la *Summa theol.*, de *causa instrumentalis dispositiva*, comme dans le Comment. des Sentences, le *De Ver.*, et le *De Pot.*, mais de *causa instrumentalis* sans plus,c'est parce que la réflexion lui a montré entre-temps qu'une cause instrumentale est nécessairement dispositive et que dès lors le qualificatif *dispositiva* devenait superflu : *Comment. Sent.* 4 d. 1 q. 1 a. 4. sol. 1 *actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, aliquando autem non* ; par contre *De Ver.* q. 27 *non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis sed dispositio ad finem ultimum, et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.*

Quant aux arguments développés par le P. T., ils sont, à notre avis, sans valeur. D'abord, la lecture des textes *complets* du Commentaire (notamment *Sent.* 4 d. 1 q. 1 a. 4 sol. 1 ; d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1 ; d. 18 q. 1 a. 3 sol. 1) convainc aussitôt que S. Thomas a entendu prendre parti. Ensuite S. Thomas indique assez clairement dès *Sent.* 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1 — cfr a. 2 sol., cité par le P. T. — pourquoi la grâce ne peut être produite par une créature. Enfin

la seule différence que S. Thomas voit entre la création de la grâce et la création des substances est que l'une présuppose, l'autre pose le sujet *circa quod* (*De ver.* q. 27 a. 4 ad 15). Pour tout le reste, notamment pour le mode de causalité, il n'y a aucune différence : *infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto nec efficientem* (*De Pot.* q. 3 a. 8 ad 3). D. M. C.

1070. E. Springer S.J. *Zur Frage : Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 203-222.

Le P. S. se propose de montrer que pour S. Thomas : 1. l'eucharistie est la source de toute grâce ; 2. que la « communion spirituelle » est requise pour l'obtention de la *gratia prima* ; 3. que la communion sacramentelle (ou en cas d'impossibilité, le *votum*) est nécessaire pour persévérer dans la vie spirituelle ; 4. que la communion sacramentelle n'est pas *de necessitate salutis.* Seuls 1 et 3 peuvent faire quelque difficulté. S. Thomas dit (*Sum. theol.* 3 q. 79 a. 1) que l'eucharistie est source de toute grâce en tant qu'elle contient le Christ et représente la passion. En d'autres mots, le Christ contenu dans l'eucharistie, et sa passion représentée par elle, sont la source de toute grâce. Le sont-ils précisément moyennant le *sacramentum* eucharistique ? On voudrait pouvoir l'affirmer. Il y a bien des indices, mais la théologie eucharistique de S. Thomas est trop embryonnaire, son idée de l'essence du sacrifice (c.-à-d. du rapport entre la croix et le mémorial de la messe) trop peu explicite pour obtenir une réponse nette. Quant à la nécessité de la communion sacramentelle pour la « vie » chrétienne de l'adulte, elle est sans doute affirmée par S. Thomas, mais avec une nuance de présentation un peu différente (il y a peut-être aussi une légère évolution) : d'après *S. Theol.* 3 q. 80 a. 11, ce qui est nécessaire au salut (même pour la persévérance) c'est la *manducatio saltem spiritualis.* La *manducatio sacramentalis* ne l'est que *ex vi voti* (la manducation spirituelle incluant un *votum percipiendi*) et *ex vi praecepti* (*Christi et ecclesiae*). En somme S. Thomas n'est pas très loin de S. Bonaventure, adversaire des deux thèses en question (à son sujet voir p. 214-215). Nous n'avons pas à nous occuper de Suarez qui est étudié p. 215-222. D. M. C.

1071. J. Pieper. *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin.* — Münster, Helios-Verlag, 1931 ; in 8, 78 p. Mk. 3.50.

Seconde édition d'une étude parue en 1929 sous le titre *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (*Bull.* n° 102). M. P. a soigneusement revu et amélioré sa première rédaction : le texte actuel, plus aéré et clairement divisé, est de très belle venue. L'exposé doctrinal est toutefois resté substantiellement le même.

Sans vouloir faire œuvre d'historien, M. P. prétend exposer fidèlement la pensée de S. Thomas. Et dans l'ensemble il a réussi. Nous persistons toutefois à croire qu'à intégrer l'acte de la syndérèse dans le processus psychologique de l'acte humain (p. 34) on s'écarte de la ligne de pensée de S. Thomas.

D. O. L.

1072. P. Rupprecht O.S.B. *Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas.* — Divus Thomas Fr. 9 (1931) 146-172.

Le P. R. met surtout en lumière deux points de la doctrine de S. Thomas : le fondement du respect religieux et le but de la vertu de religion. Le respect religieux se base, d'après S. Thomas, sur cette *singularis excellentia* fondée en Dieu sur son triple rôle de créateur, de providence et de fin dernière surnaturelle : pour être digne de Dieu, le culte devra être intérieur, surnaturel et embrasser tout l'homme. Le but de la vertu de religion est de nous ordonner à Dieu, c'est-à-dire, estime le P. R. — et en ceci il dépasse sans doute un peu la pensée de S. Thomas — , de nous préparer à une certaine communauté de vie avec Dieu, *Lebensgemeinschaft, Lebenskontakt mit Gott* (p. 146-148). Tout en exaltant de la sorte le rôle de la vertu de religion, le P. R. a donc bien soin de souligner qu'elle n'est qu'un moyen pour assurer en nous le règne de la charité (p. 169-172).

Bon exposé synthétique, alimenté de nombreux textes du saint Docteur. Le P. R. aurait peut-être pu s'étendre davantage sur le rayonnement de la vertu de religion dans la vie chrétienne : montrer d'abord comment, d'après S. Thomas lui-même, cette vertu en imprègne d'autres, telles l'humilité (2 2 q. 161 a.2 ad 3um, a. 4 ad 1um, a. 6) et l'obéissance et vertus annexes de celle-ci (2 2 q.102 a. 2, q.104 a. 2 ad 4um, a. 3 ad 1um) ; s'attacher ensuite au problème qui, nous le notons ci-dessous (*Bull.* n° 1073), crée une difficulté d'exégèse thomiste : les interactions mutuelles de la religion et de la charité. D. O. L.

1073. I. Mennessier O. P. *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après S. Thomas.* — Rev. Sc. Phil. Théol. 20 (1931) 276-286 ; 453-471.

Après avoir étudié, d'après S. Thomas, le rôle du culte et des choses sacrées dans l'économie d'une religion naturelle (*Bull.* n° 410), le P. M. transpose ici ces réalités dans l'ordre surnaturel. La vertu de religion infuse ne peut se concevoir sans la vertu de charité ; les rites extérieurs doivent donc servir à épanouir en l'âme révérence et amour ; ils le feront en tant que symboles non seulement du respect religieux, mais encore de notre union de charité avec le Christ, source de la grâce. Mais il y a plus : comme le rite chrétien se concrétise dans l'acte suprême du culte, le sacrifice, c'est-à-dire le sacrifice du Christ, cause de notre salut, nous entrons ici dans le domaine d'une véritable causalité productrice de grâce. Du même coup, ce qui, dans une religion naturelle, est simplement « sacré » devient « sacrement » dans la religion surnaturelle : cela est avant tout vrai des sacrements institués par le Christ, causes à la fois de charité et de révérence religieuse. C'est dans cette perspective de la vertu de religion, c'est-à-dire en tant que moyens d'induire au respect divin, que le P. M. étudie les « consécrations » dans le culte chrétien. Eucharistie et tout ce qui en approche (personnes et choses) doit être consacré, recevant de ce chef, à titres divers, une *uirtus spiritualis* induisant l'âme bien disposée au respect de Dieu. C'est dans cette même lumière que, à la suite de S. Thomas, le P.M. étudie d'autres consécrations, ne visant plus directement le culte, telle la consécration des vierges, des moines, des évêques, le sacre des rois, la consécration inhérente au vœu solennel de religion.

Les pages, parfois un peu touffues, ont le mérite d'avoir mis en relief, ce qui est trop souvent oublié, cette capacité instrumentale des choses sacrées à provoquer en nous l'épanouissement de la vertu de religion. L'accent mis ainsi sur cette vertu soulève toutefois un problème qui n'a été que touché aux p. 277-279. D'une part la vertu de religion « procède » de la charité, celle-ci étant la mère, la forme de toutes les vertus ; d'autre part, on nous dit que les actes des vertus théologales elles-mêmes peuvent être « ordonnés à l'honneur de Dieu » (p. 279) : n'est-ce pas ici la vertu de religion qui informe les vertus théologales ? Il y a là un problème d'exégèse thomiste qui ne laisse pas que d'être troublant. D. O. L.

1074. F. Dander. *Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. Asz. Myst. 6 (1931) 132-145.

Bonne synthèse, très claire mais un peu rapide, des principaux enseignements de S. Thomas. Le P. D. aurait gagné cependant à consulter le chapitre que consacre à l'amitié R. Egenter (*Bull.* n° 303) p. 36-51. D. M. C.

1075. X. Basler. *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe.* — Div. Thomas Fr. 9 (1931) 69-90 ; 173-202.

A propos de *Sum. Theol.* 2 2 q. 64 a. 2, M. B. n'a pas de peine à réfuter ceux qui, par ce passage, prétendraient fonder le droit de l'État à la peine capitale sur la seule prééminence du bien commun sur le bien privé. S. Thomas, comme le montre très bien M. B., n'est nullement étatiste : il accentue fortement la dignité de la personnalité humaine (*ibid.* ad 3um). M. B. insiste surtout sur les mots du texte *propter aliquod peccatum* qui, non seulement restreignent l'extension du droit de punir, mais fondent ce droit même : de même que l'on peut amputer un membre nuisible à la santé du corps, de même l'on peut sacrifier un individu qui, par ses fautes, nuirait au bien de la communauté. M. B. ne s'est d'ailleurs pas borné à l'exégèse de ce seul texte ; mais il a rappelé les principes généraux de S. Thomas sur la loi, l'État, son pouvoir de punir et la finalité de la peine.

Sans vouloir contredire l'exposé de M. B., mais bien plutôt pour le confirmer, nous voudrions noter que la difficulté de l'exégèse du texte thomiste est occasionnée par la manière même dont le texte allégué est rattaché par S. Thomas à l'article précédent. Si le bien privé, en effet, doit céder devant le bien commun, c'est en raison de ce principe fondamental que l'imparfait est ordonné au parfait (art. 1). Ainsi, dit-il, les animaux (évidemment les animaux innocents eux-mêmes) sont ordonnés à l'homme qui peut les sacrifier à ses besoins (art. 1). Or, à l'art. 2, c'est le même principe fondamental qui introduit l'exposé. Pourquoi, dès lors, S. Thomas n'y dit-il pas tout uniment : de même les hommes, même innocents, sont ordonnés au bien de la société qui peut les sacrifier à ses besoins ? S. Thomas au contraire y souligne fortement le droit inaliénable de l'homme innocent, *propter seipsum existens* (a. 2 ad 3um). Que vient alors faire cet appel au bien commun ? La supériorité de celui-ci ne vaudrait-elle que dans le cas où le bien de l'individu est nuisible à l'ensemble ? S. Thomas a-t-il perçu clairement les rapports

entre le bien privé et le bien commun? Nous avons déjà signalé une difficulté du même genre dans la définition de la loi en général fournie par S. Thomas 1 2 q. 90 a. 2 (*La définition classique de la loi*, dans *Rev. néo-scol.* 27, 1925, p. 249-254). Il y a là un problème d'exégèse thomiste qui valait d'être signalé. D. O. L.

1076. S. HAGENAUER. *Das « justum pretium » bei Thomas von Aquin.* Ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie (Vierteljahrschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 24). — Stuttgart, Kohlhammer, 1931 ; in 8, x-115 p. Mk. 6.

De l'analyse attentive des textes de S. Thomas, surtout de son Commentaire sur le livre V de l'Éthique à Nicomaque, Melle H. a su dégager la théorie thomiste sur le juste prix et ses applications sociales, le salaire et le prêt à intérêt.

Amorcé par la notion du *contrapassum* (2 2 q. 61 a. 4), l'exposé débute par la notion thomiste de l'échange. Conditionnée par l'esclavage antique, la conception d'Aristote s'est modifiée sous la plume de S. Thomas : l'auteur note judicieusement que non seulement celui-ci enrichit la théorie du Stagirite d'applications nouvelles, à l'intérêt et au commerce, mais qu'il la transforme en soulignant trois éléments objectifs de la valeur : le travail, les dépenses, la condition sociale des contractants, *labor, expensae, conditio.*

C'est de la sorte que S. Thomas détermine le juste prix. Mais cette détermination, faite de facteurs économiques, a-t-elle valeur de norme morale? Oui, répond S. Thomas, car elle est le fait du *ius gentium* (à propos duquel l'auteur aurait pu apporter quelques développements). Est-ce à dire que S. Thomas ignore l'influence des besoins sur la détermination du prix des choses? Nullement, répond l'auteur ; les besoins sont le supposé nécessaire des échanges, ils influent sur l'offre et la demande, mais ces éléments subjectifs n'entrent pas, selon S. Thomas, dans la détermination de la valeur.

Dans une seconde partie, Melle H. étudie les applications de la théorie de la valeur à la question du salaire, *locatio operae* où, à l'opposé d'une conception païenne, S. Thomas doit tenir compte de la liberté des contractants, de leur condition sociale et, dès lors, de leurs moyens de subsistance ; autant d'éléments qui servent à fixer le minimum du salaire, qui d'ailleurs devra se diversifier d'après la nature du travail. Une seconde application de la théorie de la valeur se trouve dans la question du prêt à intérêt pour laquelle l'auteur rappelle l'attitude de l'Église au moyen âge et fixe la théorie de S. Thomas.

Nous laissons aux spécialistes le soin d'apprécier cet ouvrage qui se recommande par la clarté de l'exposé. Pour connaître la théorie d'Aristote on lira avec fruit M. DEFOURNY, *Aristote, théorie économique et politique sociale* dans *Annales Inst. supér. Philos. Louvain* 3 (1914) p.1-134 ; et pour apprécier la théorie de S. Thomas sur le prêt à intérêt, J. VAN ROEY. *De iusto auctario ex contractu crediti*, Louvain, 1903, p. 154-175. D. O. L.

1077. J. M. PALACIO O.P. *Las formas de gobernio según la doctrina tomista.* — Ciencia tomista 43 (1931) 310-332.

Cet article est une critique, courtoise mais justifiée, du livre récent de F. R. Otazo (voir *Bull.* n° 837). Le P. P. estime que S. Thomas ne donne sa préférence ni au régime démocratique (Otazo), ni à aucun des deux autres régimes jugés bons (monarchie, aristocratie). S. Thomas est-il vraiment si indifférent ? Nous craignons que le P. P. n'exagère un peu à son tour (cfr *Bull.* n° 330). Il exagère encore lorsqu'il affirme que les Commentaires de la Politique d'Aristote ne sont pas « des sources autorisées pour l'étude de la politique thomiste (p. 314) ». Sans doute, S. Thomas s'y montre plus passif, moins personnel, que dans ses traités, mais sa passivité est loin d'être absolue. L'exemple donné par le P. P., au sujet du droit naturel, est au surplus fort mal choisi (voir O. LOTTIN, *Le Droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931, p. 60 sv.). D. M. C.

1078. T. RICHARD O.P. *Les imperfections et la doctrine de Saint Thomas.* — Rev. thom. 36 (1931) 131-156.

Le P. R. vise, en donnant une référence très vague, un article récent du P. Elter (voir *Bull.* n° 140). Il veut montrer que pour S. Thomas le péché véniel n'est pas à exclure du domaine du précepte et que le bien de l'homme n'a pas à tous ses degrés les mêmes exigences.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de la démonstration. Disons seulement que pour l'essentiel, elle n'exclut pas, à notre avis, les grandes lignes de l'exégèse du P. Elter au sujet du *praeter praeceptum* et du *bonum melius.* D'ailleurs, pour l'historien, peu importent les « virtualités » et les « implications » des principes de S. Thomas. Ce qu'il veut savoir c'est ce que S. Thomas a expressément affirmé. Or S. Thomas ne s'est pas occupé *ex professo* de ce que nous appelons très précisément aujourd'hui les imperfections positives. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'est intéressé à la moralité de certains actes qui, en fait, rentrent dans la catégories des imperfections : l'absence de l'*obedientia perfecta* chez le religieux (2 *Sent.* d. 44 q. 2 a. 3 ; cfr *S. Theol.* 2 2 q. 86 a. 9), l'omission de la communion quotidienne (4 *Sent.* d.12 q. 3 a. 1 sol. 2 et a. 2 sol. 3), la négligence de la *contritio continua* (4 *Sent.* d. 17 q. 2 a. 4 sol. 2), la pratique indiscrète du jeûne (4 *Sent.* d. 15 q. 3 a. 1 sol. 2), la position d'*actus remissi* (*S. Theol.* 1 2 q. 52 a. 3) etc. Si l'on veut trouver des traces, ou plutôt une très lointaine ébauche d'une « pensée » de S. Thomas sur les imperfections, c'est là qu'on les cherchera.

Or, à notre avis, cette méthode plaide en faveur de la thèse du P. Elter. Ce que S. Thomas a peut-être dit de plus fort en ce sens, se trouve *S. Theol.* 2 2 q. 54 a. 3 : *si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu sed ex aliquo defectu fervoris... tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.* D. M. C.

1079. F. SASSEN. *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité.* — Rev. néo-scol. Philos. 33 (1931) 170-179.

Est-il vrai que, pour Siger de Brabant, comme l'estime le P. Mandonnet, une même thèse peut être vraie pour la foi et fausse pour la raison, et inversement, et que cependant les deux assertions sont vraies en même temps ?

M. S. s'élève contre cette interprétation. D'après les textes apportés par M. S. il faut plutôt dire, avec M. Gilson, que Siger est loin d'attribuer la même valeur à Aristote, faillible à ses yeux, et à l'infaillible vérité révélée. Siger n'a pas voulu donner de formule pour résoudre le conflit apparent entre la raison et la foi, mais il l'a constaté.

Dans le même ordre d'idées, M. Van Steenberghen écrivait que Siger est « d'inspiration aristotélicienne beaucoup plus que de couleur averroiste » (*Siger de Brabant*, dans *Rev. néo-scol. Philos.* 32, 1930, p. 419). D. O. L.

XIVe s. **1080.** S. Bross. *Gilles de Rome et son traité du « De ecclesiastica potestate ».* — Paris, G. Beauchesne, 1930 ; in 8, 85 p. Fr. 15.

M. B. avait préparé comme thèse de doctorat en théologie une édition critique du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome. Devancé par M. Scholz (voir *Bull.* n° 257), il a tenu cependant à faire paraître cette étude destinée d'abord à servir d'introduction au texte.

Le premier chapitre reproduit surtout les vues du P. Mandonnet, *La carrière de Gilles de Rome* dans *Rev. Sc. philos. théol.* 4 (1910) p. 480-499. Le chapitre 2 décrit, avec un peu plus de détails que M. Scholz, les six manuscrits du *De ecclesiastica potestate* et en ébauche le classement. A propos de *Rome Angel. 367*, que M. B. dit contenir des variantes excellentes et plusieurs passages inconnus aux autres mss, nous trouvons confirmée la remarque que nous avions faite (*Bull.* n° 257) sur l'intérêt qu'il y aurait eu à ne pas négliger totalement ce témoin. Le chapitre 3, sur les sources du traité, est avant tout un relevé des citations qui complète sur quelques points celui de M. Scholz. Mais, lorsqu'il critique ce dernier, M. B. paraît n'avoir consulté que sa note de la p. IX, sans avoir pris connaissance de la table des citations p. 214. Le reste est emprunté aux travaux récents de M. Rivière et M. Arquillière. Un dernier chapitre, enfin, résume les idées principales du *De ecclesiastica potestate.* P. 59, contre l'opinion de M. Rivière, l'auteur note, avec raison semble-t-il, que Gilles n'a pas en vue l'infaillibilité doctrinale du pape lorsqu'il parle de son pouvoir suprême.

En somme, rien de très original. Ce qui eût pu faire une bonne introduction, réduit à lui seul, est devenu un peu maigre. D. H. B.

1081. W. Lampen O.F.M. *B. Joannes Duns Scotus, Lector Coloniensis.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir n° 1046) 291-305.

Duns Scot enseigna à Cologne et y mourut le 8 novembre 1308 : c'est tout ce que l'on peut dire avec certitude. On a essayé d'y ajouter maintes hypothèses, dont le P. L. apprécie la valeur dans l'état actuel des recherches. Faut-il parler d'un ou de deux séjours à Cologne ? De deux, si l'on admet que Duns Scot prit la direction de la Rhénanie lorsque son refus d'adhérer au parti de Philippe le Bel le fit expulser de France en 1303 ; d'un seul, si l'on préfère croire qu'il se rendit à Bologne (P. Pelster) ou qu'il repassa la Manche. Les raisons de son envoi à Cologne en 1307 restent obscures. Le P. L., suivant le P. Callebaut, l'y fait venir directement de Paris, n'envisageant pas l'hypothèse

du P. Pelster (cfr *Scholastik* 4, 1929, p. 134) qui le fait quitter Paris pour l'Angleterre dès 1306.

En remarquant que la lettre du provincial Gérard de Pomerio est datée suivant le style de Cologne, c.-à-d. qu'elle est du 20 février 1308 (ce qui avait échappé à M. Heilig ; voir *Bull.* n° 421), le P. L. rend certaine l'identification avec Duns Scot du *Fr. Johannes lector* dont il y est parlé. D. H. B.

1082. D. Scaramuzzi O.F.M. *La prima edizione dell' « Opera omnia » di G. Duns Scoto (1639).* Note illustrative. — Studi francesc. 27 (1930) 381-412.

Les *Note illustrative* du P. S. racontent l'histoire de l'édition de Wadding : la décision du chapitre général de Tolède, en mai 1633,de faire paraître une édition complète des œuvres de Duns Scot pour remédier aux défauts des éditions existantes ; sa réalisation par Wadding et quelques collaborateurs (les 12 tomes in-folio étaient tous parus en 1639) ; l'appréciation des comtemporains (surtout d'après B. Baro O. F. M., *Monumentum posthumae famae Jo. Duns Scoti,* 1668) ; le jugement de plusieurs critiques modernes (Mgr Pelzer, le P. Pelster, le P. Balić). Le P. S. expose, d'après la préface de l'édition, les critères d'authenticité utilisés par Wadding, les manuscrits employés et les commentaires ajoutés au texte. Il énumère aussi les éditions qui précédèrent celle de 1639. Pour l'*Opus Oxon.* et les *Report. paris.*, cette liste aurait pu s'allonger notablement si le P. S. avait jeté un coup d'œil sur la *Table schématique des éditions* publiée par le P. Balić dans *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (*Annexe*, p. xiii-xvi), ouvrage cité cependant à plusieurs reprises et auquel est emprunté maint détail de cet article. D. H. B.

1083. C. Balić O.F.M. *Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 191-208.

Cette question sur la distinction 25 du livre II des Sentences est extraite de ce que le P. B. appelle, d'après un renvoi d'Adam Wodham, les *Secundae additiones secundi libri.* Intitulée : *An actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente seipsam*, elle est à comparer à la question parallèle des *Additiones* de Guillaume d'Alnwick, *Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate*, publiée par le P. B. dans *Les Commentaires de Jeans Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, 1927, p. 264-301. L'éditeur maintient, contre les objections qu'on lui a faites, l'authenticité des *Secundae additiones* et renvoie aux arguments de critique externe exposés dans l'ouvrage précité.

Le texte est établi au moyen de deux manuscrits : *Vienne Nat. 1449* et *Rome Couvent de Saint-François Q. II. 21.* D. H. B.

1084. C. Calcaterra. *Sant' Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca.* — S. Agostino (voir n° 982) 422-499.

Lorsqu'on songe à ce que fut saint Augustin pour le moyen âge, on ne peut manquer d'être frappé par l'absence d'un épisode augustinien dans la *Divine Comédie.* Certains ont voulu y voir la preuve que, différent de tempérament

et d'idées, Dante n'avait pas compris ou n'avait pas voulu comprendre la grandeur de l'évêque d'Hippone. M. C. réagit avec raison contre cette opinion exagérée. S'il est vrai que Dante, s'inspirant de saint Thomas, est plutôt aristotélicien dans l'ensemble, ce serait dramatiser la réalité que d'y voir une opposition systématique à l'augustinisme. Les doctrines d'origine augustinienne sont chez lui beaucoup moins rares qu'on pourrait le croire et même lorsque ces idées ne sont empruntées qu'indirectement à saint Augustin, à travers saint Thomas par exemple, elles restent assez fidèles pour marquer de leur empreinte propre les conceptions dantesques. Citons, parmi les cas relevés par M. C., celui des trois espèces de connaissance surnaturelle (*visio corporalis, visio spiritualis sive imaginaria, visio intellectualis*), celui des anthropomorphismes de l'Écriture et celui de l'état des corps ressuscités, toutes théories communes à saint Thomas et à saint Augustin. M. C. se refuse également à voir de l'antiaugustinisme dans les idées historico-politiques de Dante ; autant que dans la *Monarchia*, on peut retrouver affirmée dans le *De civitate Dei* la destinée providentielle de l'empire romain.

Quant à Pétrarque, son augustinisme n'est pas à prouver, il est évident. M. C. montre très bien l'influence croissante de saint Augustin sur l'évolution morale du poète. Celui-ci est un fervent de l'antiquité chrétienne, et cette ferveur se manifeste encore dans les traits acérés qu'il décoche à la scolastique. Son platonisme est un aspect de son augustinisme plutôt qu'un dérivé direct du platonisme proprement dit. Sa philosophie de l'histoire, ses théories sur la *civitas terrena* et la *civitas Dei* sont purement augustiniennes. A l'encontre d'une opinion qui avait traversé tout le moyen âge, il blâme, du point de vue moral, le suicide de Caton, se basant sur l'autorité de saint Augustin pour oser contredire en cela Cicéron. C'est à saint Augustin encore qu'il reprend plusieurs doctrines théologiques, comme celle du salut des païens vertueux ou celle de la prédestination et la grâce. Toutefois, ajoute M. C., poursuivant sa politique d'apaisement, l'augustinisme de Pétrarque n'est pas plus dirigé contre Dante que le thomisme de celui-ci n'est antiaugustinien. Il faut, pour voir les choses à leur vraie mesure, les replacer dans un cadre plus large, celui de deux cultures, de deux tournures d'esprit différentes.

D. H. B.

1085. F. Ruffini. *Dante e il problema della salvezza degli infideli.* — Studi danteschi 14 (1930) 79-92.

M. R. reproduit les pages relatives à Dante de l'ouvrage, épuisé et introuvable en Italie, dit-il, de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912. Dans le bref commentaire dont il les entoure, deux remarques sont à relever. En négligeant le texte relatif au salut des infidèles de la *Monarchia*, Capéran s'est privé d'un appoint précieux pour l'exégèse de la pensée de Dante. Il aurait facilement trouvé des représentants de cette même pensée dans le voisinage immédiat du poète, par exemple chez le dominicain Giordano da Rivolto qui, prêchant à Florence le 26 décembre 1303, posait le problème en des termes à peu près identiques à ceux de la *Divine Comédie.* D. H. B.

1086. E. PASTERIS. *Astrologia e libertà nella Divina Commedia.* — Scuola cattol. 57 (1929, II) 348-358 ; 58 (1930, I) 37-56 ; 119-139 ; 215-226 ; 379-389 ; 433-456 ; 58 (1930, II) 93-118.

De cette longue et savante étude, il suffira ici de noter les points principaux. M. P. dégage, de l'ensemble du poème, la théorie que Dante y professe sur l'influence des corps célestes et son accord avec la liberté humaine. Les cieux jouent un grand rôle dans le gouvernement du monde. Dieu ne crée directement que les êtres qui lui ressemblent, c'est-à-dire qui, comme lui, sont libres, immortels, incorruptibles : les anges et les cieux, les âmes humaines, le corps d'Adam et d'Ève, celui du Christ. Quant aux êtres inférieurs, minéraux, végétaux, animaux, Dieu n'intervient sans intermédiaire que pour en créer les éléments (matière première et formes) : ce sont les corps célestes qui président à leurs combinaisons. Cette influence étant variable et cette variation n'allant pas toujours de pair avec les variations de la matière elle-même, il s'ensuit dans la nature des déficiences plus ou moins graves. Depuis le péché originel, l'homme est également soumis à cette loi, non seulement dans son corps (en particulier, influence des astres sur la génération), mais même dans ses puissances spirituelles. Son libre arbitre n'en est pas lésé — pas plus que par la motion divine —, il reste intact pour permettre à l'homme de collaborer à l'influence céleste, car cette influence, s'il sait s'y adapter, lui est salutaire (M. P. souligne très bien ce qui, en cet endroit, sépare Dante de saint Thomas). La mutabilité elle-même de l'action céleste, loin d'être un mal, contribue au bien social : si l'on suit fidèlement ses impulsions, elle provoque la diversité des tendances naturelles indispensable à une société organisée.

D'autres points sont encore touchés par M. P., qui intéressent moins directement le théologien : le critère des influences célestes fournissant la clé de la répartition de tous les cercles de l'au-delà, la rigueur du système doctrinal sacrifié à l'art poétique chaque fois qu'un conflit surgit entre les deux. Retenons aussi, parmi beaucoup d'autres, quelques détails : la nature du lien qui unit les sphères célestes aux intelligences angéliques chargées de les mouvoir (ici, plutôt qu'une union substantielle, que M. P. semble porté à reconnaître, on admettrait plus facilement la théorie du P. Busnelli : *per contactum virtutis*) ; la production simultanée de tous les êtres ; le rôle du paradis terrestre dans l'ordre universel ; la nature de la Fortune ; la hiérarchie des chœurs angéliques (Dante, abandonnant la classification de S. Grégoire, adopte ici celle du Pseudo-Denys) ; etc. D. H. B.

1087. MAGISTRI ECHARDI *Quaestiones et sermo Parisienses* edidit et notis illustravit B. GEYER (Florilegium patristicum, 25). — Bonnae, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 34 p. Mk. 1.50.

Cette édition comprend trois parties : 1. Les questions d'*Avignon Bibl. munic. 1071* (deux questions d'Eckhart : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* et *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* ; une question de Gonzalve de Balboa : *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*) publiées récemment par le P. LONGPRÉ (*Rev. néo-scol.* 26, 1927, p. 69-85) et, presque simultanément, par Mgr GRABMANN (*Neuaufgefundene Pariser quaestionen Meister Eckharts* dans *Abhandl. Bayer. Akad. Philos.- philol. u. hist. Kl.*

32, 7, München, 1927) ; 2. Deux questions d'Eckhart de *Vat. lat. 1086* (sur ce ms, voir *Bull.* n° 49) publiées également par Mgr GRABMANN (*l. c.*) : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* et *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* ; 3. Le sermon *Vas auri solidum* prononcé à Paris en la fête de saint Augustin et édité en 1889 par Denifle d'après *Erfurt Ampl. F. 36.*

Quoique basée sur les mêmes manuscrits que ses devancières, l'édition de M. G. n'est pas un luxe inutile, loin de là. Outre l'avantage d'être à la portée de tous, elle a celui de présenter un texte aussi irréprochable que possible, expurgé des erreurs de lecture des éditions précédentes et amélioré en beaucoup d'endroits. Pour la première partie, elle met fin à l'inconvénient qu'il y avait de posséder deux éditions divergentes en de nombreux points, sans pouvoir dire toujours de quel côté était la bonne lecture ; M. G. a même tenu compte, dans l'appareil critique, des corrections proposées à l'édition du P. Longpré par J. KOCH dans *Theol. Rev.* 26 (1927) p. 415. Quelques notes renvoient aux passages parallèles des écrits d'Eckhart ou orientent dans l'étude de ses sources. M. G. souligne, entre autres, les emprunts importants faits par le sermon parisien au commentaire de Clarembaud d'Arras sur le *De Trinitate* de Boèce.

D. H. B.

1088. J. VAN GINNEKEN S.J. *De Navolging van Christus of het Dagboek van Geert Groote in den oorspronkelijken nederlandschen tekst hersteld en met de oudste latijnsche vertaling vergeleken.* — Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel, 1929 ; in 4, 442 p. Fr. 300, rel. 350.

Le titre de cet ouvrage dit suffisamment que le P. v. G. n'a rien perdu de la confiance avec laquelle il propose depuis quelques années une solution nouvelle au problème de l'*Imitation*. Une introduction de 75 pages résume les arguments qui militent en faveur de l'attribution à Gérard Groote du texte néerlandais primitif. Beaucoup de ces raisons, nous l'avons dit déjà (voir *Bull.* n° 436-439), sont assez personnelles et le P. v. G. les a trop souvent exposées pour qu'elles nous retiennent longuement ici. Un premier chapitre (paru avec quelques développements supplémentaires dans les *Studien* 112, 1929, p. 464-493 : *De geschiedenis van den 500-jarigen strijd om het auteurschap der Imitatio*) retrace l'histoire des cinq siècles de discussion autour de l'auteur de l'*Imitation*. Le chapitre 2 donne, pour les quatre livres, les différentes familles de manuscrits (textes latins, textes néerlandais et traductions en langues vulgaires), comme le dernier ouvrage du P. v. G. *Op zoek naar den oudsten tekst* (*Bull.* n°436), l'avait fait pour le livre 1. Le chapitre suivant résume les conclusions de ce même ouvrage sur l'origine du livre 1. Enfin, les trois derniers chapitres sont consacrés aux livres 2, 3 et 4. Pour ceux-ci comme pour le premier, le P. v. G. veut remonter jusqu'au texte néerlandais primitif Ω. Le livre 2 et la couche ancienne du livre 3, c.-à-d. ce qui correspond aux mss de Lubeck (voir *Bull.* n° 948), ont des généalogies parallèles ; la partie plus récente du livre 3 (12 chapitres, 10 demi-chapitres et 50 versets isolés) est due à Thomas a Kempis qui l'a insérée dans son texte latin, en remaniant en même temps l'ordre des chapitres de la partie primitive. Le livre 4 serait un journal spécial en trois parties composées par Gérard Groote à différentes époques : à Munnikhuizen,au temps de sa prédi

cation et durant les derniers mois de sa vie. Ce texte primitif traitait de la communion des laïcs ; les 4 chapitres concernant le prêtre et l'explication du dogme ont été ajoutés plus tard, peut-être par Jean de Schoonhoven.

Le P. v. G. ayant eu la malencontreuse idée de publier cet ouvrage en édition de luxe à tirage limité — ce qui la rend quasiment inaccessible —, il ne sera pas inutile de donner quelques précisions sur les textes adoptés. L'édition est basée entièrement sur les manuscrits, mais ce n'est pas une édition critique, le P. v. G. ayant sacrifié tout apparat dont l'aspect barbare aurait pu nuire à la beauté de la présentation (p. 51). Le texte néerlandais est publié en regard du texte latin, en différentes couleurs, suivant la diversité des couches qu'y distingue le P. v. G.

Le texte néerlandais du livre 1 est emprunté pour le chapitre 1 à *Bruxelles Bibl. roy. II. 2350* (α, 10), pour le reste à *Haarlem Bisschoppl. Mus. 99* (α, 3). le tout épuré des corruptions postérieures introduites sous l'influence du texte latin Q et corrigé au moyen d'emprunts aux familles β, ε, ζ et η. Les 17 premiers chapitres du texte latin (exception faite pour le chap. 4) sont tirés de *Vienne Nationalbibl. 4064* (O, 14) corrigé par *Göttweig Stiftsbibl. 476* (O,13) et *Olmütz Studienbibl. 329* et *330* (O, 1 et 2) ; les chap. 18-25, qui n'appartiennent plus au journal de Gérard Groote mais à des conférences prononcées devant des religieux, sont édités dans le texte OP d'après *Wolfenbüttel 419* (OP, 6) ; en appendice, ces mêmes chapitres dans le texte O utilisé précédemment.

Pour le livre 2 et la partie ancienne du livre 3, le texte Z, représenté par les mss de Lubeck, a servi de témoin pour reconstituer le texte néerlandais *Ω* : — dans le livre 2 au moyen de *La Haye Bibl. roy. 73. F. 24* (ν, 1) et surtout *Gand Bibl. Univ. 1339* (μ, 1), purifiés aussi des influences latines ; — dans le livre 3 au moyen de *Gaesdonck Priesterkonvikt* (π, 1) complété par d'autres familles. Le texte latin des deux livres est celui de *Vienne Nationalbibl. 3797* (P, 12), corrigé par le texte Q. Les parties récentes du livre 3 sont reléguées en appendice, d'après l'autographe de Thomas a Kempis, *Bruxelles Bibl. roy. 5855-61*, et accompagnées du texte néerlandais de *Leyden Maatschappij Ned. Lett. 339* (η, 1).

Pour le livre 4, le P. v. G. nous dit qu'il reproduit, sans y changer une lettre, le texte *Ω*, mais sans préciser quelles combinaisons il fait des trois mss qui d'après lui le contiennent, en tout ou en partie : *Bruxelles Bibl. roy. 11171*, *Nimègue Canisius-College 31* et *La Haye Bibl. roy. 129. G. 32*. Le texte latin fondamental est toujours celui de *Vienne 3797*. Les 4 chapitres plus tardifs forment un nouvel appendice, basé sur les mêmes mss que l'appendice au livre 3 : l'autographe pour le texte latin et *Leyden 339* pour le texte néerlandais.

A cet enchevêtrement de manuscrits, on voit combien nécessaire eût été un apparat critique et l'on regrette vivement que tout ce travail ardu ait été dépensé, si pas en pure perte, du moins pour l'unique satisfaction de quelques bibliophiles. D. H. B.

1089. D. Scaramuzzi O.F.M. *L'Immacolato Concepimento di Maria. Questione inedita di Landolfo Caracciolo, O.F.M. († 1351)*. — Studi francesc. 28 (1931) 33-68.

Avant de publier la question du Commentaire sur les Sentences de Landulphe Caracciolo, le P. S. complète et corrige sur quelques points ce qu'il nous avait

précédemment appris de cet auteur (*Il pensiero di G. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Roma, 1927, p. 67-75). Il fait connaître plusieurs manuscrits nouveaux : 5 du Commentaire des Sentences et 5 des Sermons (malheureusement la cote exacte de ces mss n'est pas toujours notée). On ne peut mettre en doute, dit-il, l'authenticité d'un traité spécial de Caracciolo sur l'Immaculée Conception, traité aujourd'hui introuvable, mais que cite abondamment Cucaro dans son *Elucidarius Beatae Mariae Virginis.* Est-ce bien certain ? Le P. S., qui a découvert dans *Mantoue Bibl. Com. G. II. 2* des *Extracta* de Landulphe, nous avertit que ceux-ci se retrouvent avec quelques variantes insignifiantes chez Cucaro ; d'autre part ils ne sont qu'une reproduction « ordinariamente quasi *ad litteram* » de la question du Commentaire des Sentences. N'est-il donc pas préférable, jusqu'à preuve du contraire, de ne voir dans le traité dont parle Cucaro que de simples extraits du Commentaire des Sentences ? Dès lors, les témoignages conservés par ce même Cucaro sur l'enseignement parisien de Landulphe et sur la dispute solennelle de Scot perdent notablement de leur valeur.

Le texte édité est emprunté à un seul manuscrit : *Naples Bibl. Naz. VII. C. 49.* Quelques divergences des *Extracta* de *Mantoue* sont indiquées en note. Caracciolo expose le problème suivant la méthode ordinaire des défenseurs du privilège marial. Il cite très longuement saint Anselme et suit de près la doctrine de Duns Scot. D. H. B.

1090. E. Hugueny O.P., G. Théry O.P. et A. L. Corin. *Sermons de Tauler.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands. T. II. *Sermons XXIII-LIV.* Du Dimanche après l'Ascension à l'Assomption. — Paris, Desclée, 1930 ; in 8, 380 p. Fr. 20.

Nous avons dit, à propos du premier volume de cette traduction (*Bull.* nº 428), son opportunité et ses mérites. Ce volume contient 32 sermons pour l'Ascension, la Pentecôte, la Trinité, la fête du Saint-Sacrement, les 13 premiers dimanches après la Pentecôte (à l'exception du 6e et du 7e), la Nativité de S. Jean-Baptiste et l'Assomption. Des notes très judicieuses accompagnent le texte français ; outre les explications philologiques et théologiques, elles mentionnent les corrections apportées au texte de Vetter ou quelque particularité intéressante des mss.

Un simple détail à reprocher : le titre donné à certains sermons. Le 3e sermon pour la Pentecôte est plus exactement pour le mardi suivant, comme le 5e pour le Saint-Sacrement est pour le dimanche dans l'octave ; les sermons pour le 1er et le 2e dimanche après la Trinité sont pour le jour de la fête ; le 2e sermon pour le 8e dimanche « après la Trinité » semble être pour le 9e après la Pentecôte (le ms de Strasbourg porte : le 10e dimanche ; — le calcul eût d'ailleurs été plus exact si l'on eût parlé de dimanches « après la Pentecôte », comme le fait le ms en cet endroit, plutôt que de suppléer partout ailleurs, où il ne dit rien, par : « après la Trinité »). Autre vétille : le sermon 50 eût été mieux placé avant le 49e. D. H. B.

1091. A. L. Corin. *Notules philologiques.* — Rev. belge Philol. Hist. 10 (1931) 69-85.

La première série de ces *Notules*, intitulée *Tauleriana* (p. 69-71), est formée de huit corrections de détail au texte de Vetter : 187,12 *do er wonet* = *unwendes* ; 211, 21 app. crit. *ve...* = *ve[nien]* ; 231, 16 *jungster* = *inn(i)cstes* ; 262, 6 *dar...* = *dar[boven]* ; 276, 14 *Rin* = *ringen* ; 323 *erhoeret* = *erhoehet* ; 402, 26 *wurdeclichen* = *wurklichen* ; 408, 35 *nut ga in dir* = *intgain dir.* D. H. B.

1092. G. Galbiati. *Il codice ambrosiano C. 155 Inf. e la versione trecentista del « De civitate Dei ».* — S. Agostino (voir n° 982) 509-510.

La traduction italienne du *De civitate Dei* est un témoin de l'influence augustinienne au xive siècle. L'humaniste Corbinelli l'attribuait à Passavanti ; son auteur est, en tout cas, toscan et très probablement florentin. Mgr G. décrit sommairement un exemplaire de cette traduction, du xve siècle et contenant quelques corrections d'après l'édition de Venise 1480. D. H. B.

1093. J. Rousset. *Hugolin d'Orvieto. Une controverse à la faculté de théologie de Bologne au XIVe siècle.* — Mél. Archéol. Hist. 47 (1930) 63-91.

M. R. attire l'attention sur un théologien qui mériterait d'être mieux connu : Hugolin d'Orvieto, ermite de Saint-Augustin. Il réunit les quelques renseignements qu'on a conservés sur sa carrière, y apportant plusieurs précisions et rectifications. Les sources anciennes ne lui connaissent d'autre nom que celui d'Hugolin d'Orvieto : celui de Malabranca qu'on lui donne parfois leur est totalement inconnu. Le jeune religieux reçut sa formation théologique à Paris où il fit plusieurs séjours, de 1335 à 1357. Il fut le disciple de Grégoire de Rimini et lui succéda peut-être dans sa chaire. Après son retour en Italie, il exerça une grande influence sur la direction des études dans la province romaine de son Ordre. Il fit partie des neuf maîtres chargés par Urbain V d'organiser la nouvelle faculté de théologie de Bologne et il y professa jusqu'à son élévation au généralat en 1368.

C'est de Bologne que sont datés, du moins dans leur rédaction définitive, la plupart de ses ouvrages. A vrai dire, on n'en connaît plus que deux, le Commentaire sur les Sentences et le *De Deo uno et trino* (le *De perfectione specierum* n'étant qu'un extrait du Commentaire des Sentences). Aux manuscrits du Commentaire des Sentences signalés par Denifle et Michalski, M. R. en ajoute un nouveau, dont le début est mutilé : *Rome Angel. 96.* Mais son mérite principal est d'avoir retrouvé le *De Deo uno et trino* dans deux mss, *Vat. lat. 1108* et *Prague Bibl. Chap. métrop. 1293*, et d'avoir dégagé la véritable signification de cet écrit. Composé en 1372, à Rimini, deux ans avant la mort d'Hugolin, celui-ci est destiné à mettre les étudiants en garde contre certaines erreurs professées récemment à Bologne et renouvelées de celles de Joachim de Flore sur la Trinité. Pour exposer les idées de Joachim, Hugolin suit de très près la Décrétale de Grégoire IX, insérée dans les actes du concile de Latran de 1215. Une seule citation pourrait faire croire, d'après M. R., qu'il connaît encore le

traité perdu de Joachim contre Pierre Lombard, mais le fait n'est pas évident. Grâce à une Bulle de Grégoire XI à Hugolin (27 déc. 1372), qui paraît bien se rapporter à ces mêmes incidents de Bologne, M. R. peut reconnaître dans l'un des partisans des idées joachimites le franciscain Barthélemy de Grasse, professeur à Bologne depuis 1369. L'identification d'un autre maître incriminé avec le second personnage cité dans la Bulle, Franceschino d'Imola O. P. — quoique M. R. paraisse fort tenté de la faire — est peu probable : les maîtres dont parle Hugolin sont d'accord dans leurs erreurs trinitaires ; dans la dispute rapportée par la Bulle, ils sont de camps opposés et finissent par se traiter d'hérétiques.

En appendice, M. R. édite, d'après le ms de Prague, le prologue du *De Deo uno et trino,* des extraits du chap. 4, le plus développé et le plus important, et la Bulle d'Urbain V nommant Barthélemy de Grasse professeur à la faculté de théologie de Bologne (par distraction M. R. écrit : *Padoue* ; de même p.75, il faut lire *1293* au lieu de *1923* pour la cote du ms de Prague). D. H. B.

1094. M. GRABMANN. *Das Defensorium ecclesiae des Magister Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham.* — Festschrift Albert Brackmann herausgegeben von L. SANTIFALLER (Weimar, H. Böhlau, 1931 ; in 8, 602 p. Mk. 39) 569-581.

Mgr G. rappelle comment la publication du *Defensor pacis,* en 1324, fit éclore toute une littérature pour la défense des droits ecclésiastiques. Mais ces traités se bornèrent en général à attaquer les thèses condamnées par Jean XXII en 1327. Ce n'est que plus tard, sous Urbain VI, qu'un certain Maître Adam conçut le plan d'un vaste ouvrage, en forme de dialogue entre un roi et un évêque, destiné à réfuter point par point le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, le *Dialogus* et le *De imperatorum et pontificum potestate* de Guillaume d'Ockham. Des six livres qu'annonçait l'introduction de ce *Defensorium ecclesiae,* le premier seul est connu, dans *Vat. lat. 4116,* sans qu'on puisse savoir si le travail a été poussé au delà.

Mgr G. en édite le prologue, d'après lequel l'auteur, théologien séculier sans doute, résidant à la curie, a trouvé dans les récentes attaques d'un *notabilis doctor* — peut-être faut-il y reconnaître Wyclif —l'occasion d'écrire ce traité dédié au pape et aux cardinaux. On trouvera en outre ici le plan général de l'ouvrage et un relevé sommaire des auteurs cités. D. H. B.

1095. *Schriften* JOHANNS VON NEUMARKT unter Mitwirkung K. BURDACHS herausgegeben von J. KLAPPER. I. Teil. *Buch der Liebkosung. Uebersetzung des pseudoaugustinischen Liber soliloquiorum animae ad Deum* (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, 6, 1). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, 212 p. Mk. 14.

Le nom de Jean de Neumarkt, notaire, puis longtemps chancelier du roi Charles IV, s'est déjà rencontré souvent dans la collection que publie M. Bur-

dach, *Vom Mittelalter zur Reformation.* Cette fois, il intéresse directement ce *Bulletin*, car il s'agit de sa traduction du traité pseudo-augustinien *Liber soliloquiorum animae ad Deum.* Trois pages d'introduction disent sommairement les principes qui ont servi à l'établissement du texte. M. K. reproduit scrupuleusement le plus ancien manuscrit, *Paris Nat. all. 36*, des environs de 1400 (les plus légères modifications apportées — surtout majuscules changées en minuscules ou vice versa — font même l'objet d'une table spéciale, p. 195-196). Des neuf autres mss connus, aucune variante n'a été négligée qui puisse éclairer un passage douteux, retenir l'attention des philologues ou renseigner sur le lieu et l'époque d'origine des mss. Les variantes d'un onzième témoin, découvert récemment, ont été ajoutées en appendice, p. 197-209.

Pour permettre un jugement sur la traduction de Jean de Neumarkt, M. K. publie un texte latin en regard du texte allemand. Ce texte latin n'est pas celui des éditions existantes, car la traduction allemande présente avec celles-ci de nombreuses divergences. M. K. s'est efforcé de retrouver, parmi les mss du XIVe siècle, le plus proche du modèle dont s'est servi le traducteur ; son choix s'est fixé sur le *Clm 817*, qu'il corrige au moyen d'un second ms et de l'édition de Cologne 1707. En appendice, comme spécimens d'autres familles du texte allemand, sont ajoutés les deux derniers chapitres du traité d'après *Breslau Kgl. u. Univ.-Bibl. I. 0. 9* et *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 842.*

La lente persévérance de M. K. — l'impression de l'ouvrage était déjà commencée en 1914 — a réussi une édition en tout point parfaite. D. H. B.

1096. D. Planzer O.P. *Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia O.F.M. in einer Freiburger Handschrift.* — Zeitschr. schweizer. Kirchengesch. 25 (1931) 209-225.

La longue liste des manuscrits du Commentaire sur les Sentences de Pierre de Candie dressée par le Card. Ehrle (*Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 1925, p. 18-24) n'a pas épuisé toutes les richesses enfouies dans les bibliothèques. Le P. P. signale un nouvel exemplaire de ce Commentaire dans *Fribourg Couvent des Franciscains 20.* Il décrit minutieusement ce volume et donne un aperçu détaillé de son contenu : incipits, explicits, titres des questions — notant, en outre, les variantes des titres publiés par le Card. Ehrle (*o. c.*, p. 27-30).

Le ms, dit l'explicit du f. 141r, fut acheté à Paris en 1390 par un étudiant franciscain, Frédéric d'Amberg. Cette origine parisienne et cette antiquité (Pierre de Candie achevait de lire les Sentences en 1380) lui confèrent une importance particulière. Il est sans doute le ms complet le plus ancien ; quoique d'autres, il est vrai, suivent à quelques années de distance et qu'un exemplaire du premier livre, dans *Venise Marc. 110*, soit daté de 1382. D. H. B.

1097. K. Müller. *Zum Text der Deutschen Theologie.* — Zeitschr. Kirchengesch. 49 (1930) 307-335. XVe s.

On sait que la *Théologie germanique* est connue sous trois formes distinctes : la 1e édition luthérienne, fragmentaire, de 1516 (= A), la 2e édition luthérienne, plus complète, de 1518 (= B) et le manuscrit de 1497, édité par Uhl (= U). A et B sont différents, mais appartiennent à une même recension. U en re-

présente une autre, caractérisée surtout par de nombreuses additions. Dans quel texte faut-il voir l'original ? Trois thèses sont actuellement en présence : M. Siedel choisit B, déclarant U remanié et interpolé (voir *Bull.* nº 430) ; M. Paquier se rallie à U, flairant en A et B des textes falsifiés par Luther (voir *Bull.* nº 431) : enfin, l'auteur du présent article avait dès 1919 donné sa préférence à U, pour d'autres motifs que M. Paquier, et il maintient ici cette manière de voir contre M. Siedel.

Les reproches qu'adresse M. M. à la méthode de M. Siedel sont, en général, fondés ; de même la critique des quelques points de détail qu'il a choisis pour cible. Mais sa position se renforce-t-elle dans la mesure où il affaiblit celle de son adversaire ? Il ne semble pas. A côté d'indices à retenir, certains exemples ne prouvent rien, ni pour ni contre (U 31, 15 est un passage sauté par homoioteleuton ; U 53, 10 est une simple variante due à une erreur de copiste dans B ; etc.) ; en d'autres cas, il est difficile de trancher, de l'aveu même de M. M. ; enfin, la citation de Tauler ajoutée dans U 13, 32 est défavorable à sa thèse, car elle cadre fort peu avec son contexte. Les arguments tirés du plan de certaines parties de l'ouvrage ne paraissent pas plus heureux. M. M., qui non seulement fait remonter U à l'auteur lui-même, mais serait porté à y voir la rédaction définitive, tire argument du fait qu'il est plus facile d'ajouter que de retrancher sans nuire à la suite des idées — ce en quoi M. Siedel sera sans doute parfaitement d'accord — et il donne comme exemple (p. 329 n. 2) l'addition d'une citation scripturaire. Mais ce travail de développement est-il tellement moins vraisemblable lorsque avec M. Siedel — dont l'argumentation repose précisément sur des additions scripturaires — on l'attribue à un auteur différent ?

Quoi qu'il en soit de ces détails, le mérite de M. M. est d'avoir montré que le problème n'a pas trouvé jusqu'ici de solution claire et définitive. Un travail entrepris sur un plan plus vaste pourrait seul la fournir.

En appendice, M. M. déclare avec raison que l'opinion de M. Paquier est trop peu fondée pour n'être pas négligeable. D. H. B.

1098. V. L. TAPIÉ. *Une église tchèque au Moyen-Age. L'Unité des Frères.* — Rev. Sciences. relig. 11 (1931) 224-265.

C'est du parti utraquiste, consolidé et unifié sur la base des *Compactata* par Ptacek et Rokycana, qu'est issu le mouvement religieux qui porte le nom d'Unité des Frères. M. T. en décrit l'origine et le développement au cours de la seconde moitié du xvᵉ siècle. Il y démêle entre temps « les raisons qui, tandis que l'utraquisme dégénérait, ont permis à une secte semblable à ses débuts à une colonie d'anachorètes d'élargir au milieu des persécutions et des luttes son programme originel et de constituer, en face de l'Église romaine, un autre centre de la pensée religieuse (p. 264) ».

Le groupe d'ascètes, disciples de Rokycana et de Chelcicky, qui s'établit en 1457 à Kunvald pour mener dans toute sa rigueur la vie chrétienne primitive, avait un idéal très élevé et un grand respect des traditions. Cet idéal se maintint assez bien jusqu'à la mort de leur chef, Grégoire (1478) ; plus tard, les Frères se virent contraints, par leur succès même, à se mêler davantage à la vie sociale et à composer avec ses obligations. Sous la pression de ces mêmes circonstances, la petite communauté des débuts se transforma peu à peu en

église solidement organisée. L'évolution doctrinale est marquée par M. T. avec moins de netteté, sans doute parce que les idées théologiques furent, autant que possible, laissées par les Frères au second plan. Leur doctrine, à l'origine, est simplement celle de l'église utraquiste. Les pratiques liturgiques particulières qu'ils adoptent, sous l'influence d'autres sectes, les rendent suspects ; les discussions aboutissent à la séparation complète et leurs anciens amis deviennent bientôt leurs persécuteurs. La présence réelle semble avoir été le centre des controverses. Prenant l'Évangile à la lettre, les Frères bohêmes l'acceptent dans le sacrifice, mais la nient dès que l'hostie est exposée dans l'ostensoir ou portée en procession. Avec les années le fossé se creusa bien davatange entre eux et les croyances orthodoxes, par ex. pour la validité des sacrements ou l'importance à donner aux œuvres.

Dans sa bibliographie, M. T. aurait pu citer G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 vol., Paris, 1923. D. H. B.

1099. E. Vansteenberghe. *Note sur un auteur cité par Nicolas de Cues.* — Rev. Sciences relig. 11 (1931) 270-272.

M. V. résoud l'énigme d'une citation de Nicolas de Cues. Dans le *De docta ignorantia* 1, 7, en d'anciennes éditions comme en de récentes, on lit : *Reperimus Minar in libros Antiquitatum annotasse : Sinnensios unitatem maxime adorasse.* Ce *Minar*, que P. Rotta confesse n'avoir pu retrouver, n'est autre que Varron qui a écrit des *Libri antiquitatum rerum divinarum et humanarum*. La citation ne se trouve pas dans les fragments qu'on en a conservés, mais l'identification ne laisse aucun doute : outre que la lecture *Minar* au lieu de *M. Var.* s'explique aisément de la part d'un scribe, plusieurs manuscrits portent la vraie leçon. D. H. B.

1100. L. Verschueren O.F.M. *Leven en werken van Hendrik Herp.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir nº 1046) 345-393.

Excellente vue d'ensemble, où le. P. V. a rassemblé ce que ses recherches déjà longues lui ont appris sur la vie et les écrits d'Henri Herp (Harphius). De la vie, il faut se résigner à n'en connaître que quelques dates, où l'on voit Herp diriger une maison des Frères de la Vie commune à Delft, puis à Gouda ; entrer chez les Frères Mineurs de l'*Ara Coeli* lors d'un voyage à Rome en 1450 ; enfin, à partir de 1454 jusqu'à sa mort en 1477, remplir les fonctions de gardien au couvent de Malines, avec quelques brèves interruptions, dont la principale fut celle des années 1470-73, pendant laquelle il fut vicaire provincial.

Les écrits connus sous le nom de Herp sont divisés par le P.V. en trois catégories : les sermons (deux recueils), les traités ascétiques et mystiques, les écrits inauthentiques. Si les sermons firent la renommée de Herp parmi ses contemporains, ce sont ses traités ascétiques et mystiques qui exercèrent l'influence la plus durable après sa mort. La plupart d'entre eux furent réunis par le chartreux Bruno Loer et publiés sous le titre général de *Theologia mystica* (voir *Bull.* nº 206). Voici l'ordre chronologique relatif adopté par le P. V. : *Eden contemplativorum*, *Scala amoris*, *Spieghel der volcomenheit* (édition populaire de l'*Eden* et qui eut la plus large influence), *Collatio I* (*Directorium*

brevissimum, résumé du *Spieghel*, que le P. V., contre le P. Viller, n'est pas d'avis d'attribuer à Bourcelli), *Collatio II*, *Collatio III*, *Soliloquia super Cantica*, *De processu humani profectus* (dont la 2e partie n'est peut-être pas de Herp). On regrette que le P. V. n'ait pas signalé, rapidement du moins, les manuscrits qu'il dit connaître de ces différents ouvrages.

Parmi les écrits inauthentiques, sont rangés le *De effusione cordis* (de Blomevenna O. Carth.), le *Tractatus de modo fructuose legendi rosarium* (de Dominique de Trèves O. Carth.), les *Remedia contra distractiones*, le *De IX rupibus* (de Merswin), le *Speculum aureum animae peccatricis*, le *Ros celestis* et le *Cordiale de IV novissimis*.

Contre une affirmation souvent répétée, le P. V. établit que Herp ne s'est pas contenté de piller les ouvrages de Ruysbroeck pour écrire les siens. S'il s'en inspire volontiers, il connaît aussi d'autres sources et il garde toujours assez d'originalité dans la présentation et dans la pensée pour ne pouvoir pas être traité de plagiaire. Le P. V. termine son étude par l'histoire des condamnations qui, à quatre reprises, frappèrent les écrits de Herp, englobé avec d'autres mystiques dans la réprobation de l'illuminisme. L'*Appendix Indicis Tridentini* condamne toutes les éditions de la *Theologia mystica* qui ne seraient pas conformes à celle corrigée par le dominicain Philippi et publiée à Rome en 1586. D. H. B.

1101. L. Meier O.F.M. *Nicolai Lakmann doctrina de divinae existentiae demonstrabilitate.* — Studi francesc. 26 (1930) 413-425.

De Nicolas Lakmann († 1479), théologien d'Erfurt, dont il parlait récemment encore (voir *Bull.* n° 945), le P. M. édite une question extraite de son Commentaire des Sentences l. 1 d. 2 : *Utrum Deum esse sit per se notum apud intellectum vel sit demonstrabile per eius creatum effectum* (d'après *Trèves Stadtbibl. 941*). Cette question ne présente pas un intérêt bien spécial pour l'histoire doctrinale, et le P. M. nous paraît, dans sa brève introduction, en gonfler l'importance. De plus, exprime-t-il exactement la nature de l'argumentation de Lakmann en lui reconnaissant pour base la tradition, source de la révélation ? Voici le syllogisme de Lakmann (p. 422) : *Illud quod sancti conantur probare, non est per se notum. Sed Deum esse sancti conantur probare. Ergo. Maior patet ex declaratione propositionis per se notae* (c.-à-d. *propositio quae non habet ex alia evidentiam*). *Minor patet per Anselmum, Augustinum, Damascenum.* On est loin du P. M. : « Nicolaus Lakmann traditionem dogmaticam tamquam alteram revelationis fontem in jus vocavit, et quidem ex SS.Patrum consensu hoc dogma deducit (p. 416) ». N'est-ce pas confondre argument de tradition et argument d'autorité ? D. H. B.

1102. F. Landmann. *Die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Predigt zweier Strassburger Dominikaner und Geilers von Kaysersberg.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 189-194.

Le manuscrit *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 434* contient, en dialecte alsacien, trois fragments relatifs à l'Immaculée Conception. Le premier est un sermon prononcé en 1479, le jour de la fête de la Conception de la Vierge, devant les moniales de Saint-Nicolas *in undis* à Strasbourg,par leur confesseur Jean Zierer,

Ce dominicain se montre très réservé : il parle de la sanctification de Marie, objet de la fête de la Conception, mais il passe prudemment sous silence la question du péché originel. La même main qui a transcrit ce sermon y a ajouté quelques éclaircissements sur la controverse à laquelle, dit-on, les conciles de Constance et de Bâle ont essayé en vain de mettre un terme ; on y trace la conduite à suivre par les simples fidèles en reproduisant un extrait de sermon d'un certain Maître Gérard (sans doute le Maître Gérard — Gérard Hel ? — dont on connaît deux sermons de 1434). Celui-ci est plutôt enclin à nier le privilège marial, suivant en cela l'autorité de saint Augustin et de saint Bernard.

Peu satisfait de cette tendance, un nouveau scribe a fait suivre les deux documents d'une dernière note où il présente l'Immaculée Conception comme un dogme de foi défini à Bâle. Il cite à l'appui de sa thèse un sermon de Geiler de Kaysersberg, prononcé en 1481 et développant la même idée. D. H. B.

1103. M. H. Laurent O.P. *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences.* — Rev. Sc. philos. théol. 20 (1931) 77-82.

Le nom de Cajetan a été souvent cité au débat dans les discussions entre interprètes de la pensée thomiste sur la causalité sacramentaire. Le P. L. interroge à ce sujet son Commentaire inédit sur les Sentences — ce que personne jusqu'ici ne s'était avisé de faire — et publie deux courts extraits du l. 4 q. 1 a. 1 : *Utrum in sacramentis novae legis sit aliqua virtus gratiae causativa*, d'après *Paris Nat. lat. 3076, II.*

Ce ms, notes d'élève ou canevas de professeur, nous révèle la position de Cajetan du temps qu'il expliquait les Sentences à l'université de Padoue (1493). Le bachelier rejette la théorie de la causalité occasionnelle et se déclare partisan de la causalité instrumentale, effective quant au caractère, dispositive quant à la grâce. Il suit de près le Commentaire sur les Sentences de S. Thomas (le P. L. aurait pu indiquer ces emprunts), quoique ne le nommant pas, et il est important de constater avec le P. L. qu'il ne laisse point soupçonner qu'on puisse rencontrer une théorie différente dans la Somme théologique qu'il commentera plus tard. D. H. B.

1104. L. Pfleger. *Zur handschriftlichen Ueberlieferung Geilerscher Predigttexte.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 195-205. XVIe s.

M. P. énumère, en soulignant leurs particularités et leur valeur, quelques manuscrits contenant des sermons de Geiler de Kaysersberg. Ces recherches n'ont pas été vaines : outre qu'elles constituent un travail préparatoire nécessaire à une édition des sermons, elles en ont fait découvrir plusieurs ignorés jusqu'ici.

Des huit mss dont il est parlé, six appartiennent à la Bibliothèque de Berlin. Originaires de couvents strasbourgeois, ou du moins alsaciens, la plupart passèrent au XVIe-XVIIe siècle par les mains du mystique protestant Daniel Sudermann. D. H. B.

1105. L. Pfleger. « *Von den zwölf schefflin* ». *Ein unbekannte Predigt Geilers von Kaysersberg.* — Arch. elsäss.Kirchengesch. 6 (1931) 205-216.

Ce sermon inédit de Geiler de Kaysersberg a été retrouvé par M. P. dans *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 197* (voir *Bull.* n° 1104). Il fut prononcé au couvent de Sainte-Marguerite à Strasbourg, le 21 janvier 1500. Prenant pour thème le texte *Pasce oves meas*, Geiler compare les 12 passions de l'appétit concupiscible et irascible (aux 11 passions des scolastiques, il en ajoute une douzième, pour faire le nombre : la patience) à un troupeau de brebis que l'homme doit conduire avec discrétion, comme un sage berger. D. H. B.

1106. A. Vonlanthen. *Geilers Seelenparadies im Verhältnis zur Vorlage.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 229-324.

Le *Seelenparadies*, qui fut publié en 1510, est une collection de sermons prononcés par Geiler de Kaysersberg, durant les années 1503-05, devant les Pénitentes du couvent Sainte-Madeleine à Strasbourg. Recueillis par deux religieuses et revus plus tard par Geiler lui-même, ces sermons forment un large commentaire de l'opuscule *Paradisus animae* ou *De virtutibus*, attribué parfois à Albert le Grand, et que M. V. est d'avis de laisser à Humbert de Romans jusqu'à preuve du contraire.

M. V. étudie longuement l'ouvrage de Geiler, comme traduction du *Paradisus animae*, puis comme commentaire. Les philologues et les historiens de la prédication y trouveront ample moisson. Pour ce qui concerne les idées religieuses de Geiler, on lira avec profit les chapitres sur son emploi de l'Écriture, des Pères, de la liturgie, sur ses emprunts aux scolastiques et aux mystiques, sur son humanisme. Le but de Geiler est d'un vulgarisateur. En parcourant la série des 42 vertus que lui offre son modèle, il reste tout entier tourné vers la pratique ; même lorsqu'il risque une rapide incursion dans le domaine spéculatif, il ne songe guère qu'aux applications morales. Il n'est pas dans la ligne de la mystique intellectualiste ; sa spiritualité est affective, comme celle de saint Bernard, de Gerson ou de la *Devotio moderna.* Gerson surtout est son maître. Il imite son éclectisme et s'inspire de son zèle pour la réforme morale. Wimpfeling le caractérisait très bien en l'appelant, dans sa biographie, *Ioannis Gerson illustrator.* D. H. B.

1107. V. Beltran de Heredia O.P. *Col lección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria.* — Cienc. tom. 43 (1931) 27-50 ; 169-180.

Le recueil, où le dominicain Miguel de Arcos conservait diligemment les réponses de son correspondant François de Vitoria, nous a déjà permis de préciser les idées du théologien de Salamanque sur la légitimité de la conquête américaine (voir *Bull.* n° 674). C'est à ce même recueil, *Séville Bibl. prov. y univ. 333-166-1*, que le P. B. emprunte la majeure partie des documents publiés ici.

De ces 11 réponses à des consultations diverses, les 7 premières sont dues à François de Vitoria ; il partage la paternité de la 8e avec Dominique de Soto ; la 9e est de Diego de Vitoria, son frère ; les deux dernières, de Melchior Cano.

Les unes s'élèvent contre des abus ecclésiastiques — pluralité des bénéfices (1, 2), annexion des bénéfices aux monastères (4), *compositio* (3) — ou contre les exactions des greffiers (7). D'autres traitent du juste prix dans les ventes à crédit (5, 9, 11) ou dans la hausse du blé en temps de disette (6) ; d'autres encore, du mariage clandestin (5, 10), de la vente des esclaves par les Portugais (7), du droit d'asile dans les églises (8), de l'autorité des conciles généraux (11).

D. H. B.

1108. A. S. DE BUSTAMANTE Y MONTORO. *Francisco de Vitoria y James Brown Scott.* — Habana, Imp. Avisador Comercial, 1928 ; in 8, 30 p.

L'auteur choisit, dans le système politico-juridique de Vitoria, certaines conceptions essentielles. L'état, société parfaite, organisme indépendant, se trouve en relation sociale avec les autres états. Vitoria admet pour chaque peuple le droit de libre disposition. Le droit des gens, qui n'est pas issu d'un pacte, oblige tous les états et sa violation peut motiver une guerre. Pour la solution de conflits entre états, Vitoria ne fait pas appel à un tribunal international, mais il reconnaît aux princes la mission de juges. La guerre sera considérée comme moyen de restitution du droit violé et comme sanction de délits. Ce bref aperçu se termine par l'évocation du grand internationaliste moderne, J. Brown Scott, héritier et restaurateur de la pensée de Vitoria. D. J. LECLEF.

1109. P. TISCHLEDER. *Die Bedeutung des Franziskus von Vittoria für die Wissenschaft des Völkerrechts.* — Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. Februar 1931) herausgegeben von M. MEINERTZ u. A. DONDERS (Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, VIII-250 p. Mk. 10, rel. 12) 90-106.

Brève notice qui ne fait qu'indiquer la richesse de doctrine que contient la théorie du droit des gens chez Vitoria. Le *ius gentium*, droit positif issu du droit naturel, trouve son fondement dans la communauté de nature chez tous les hommes. La solidarité universelle, qui a son expression juridique dans le *ius gentium*, ne peut aller jusqu'à nier les groupements nationaux, comme sociétés parfaites, et rien ne peut légitimer de la part de l'empereur ou du pape le pouvoir politique universel ou un droit d'intervention dans des questions purement politiques. La *Relectio de Indis prior* applique ces principes au problème de colonisation.

D. J. L.

1110. V. D. CARRO O.P. *Los Colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el Derecho de Gentes.* — Madrid, B. del Amo, 1930 ; in 8, 206 p. Pes. 4.

Ce n'est pas diminuer l'importance de François de Vitoria que de l'entourer de collaborateurs éminents. Parmi ceux-ci, Dominique de Soto, collègue de Vitoria à l'université de Salamanque, mêlé, en tant que conseiller de Charles-Quint et confident de Las Casas, aux problèmes juridiques de l'époque, mérite

que l'on souligne la clarté de ses exposés et l'originalité de ses doctrines. Le P. C. — après bien d'autres — s'élève contre la tendance à attribuer la paternité de certaines idées juridiques à Grotius et à Suarez. Le *De iustitia et iure* de Soto donne matière à l'exposé des notions de loi, de société, d'état, et plus spécialement de *ius gentium*. Nous y retrouvons, pour une grande part, les idées de Vitoria (voir *Bull.* n° 208). Le droit naturel et le droit des gens sont nettement distincts. Ce dernier, bien que très proche du droit naturel, fait partie du droit positif sans toutefois se confondre avec le droit civil. Le *ius gentium* est obtenu par voie de conclusion, existe sans entente préalable entre les hommes pour le promulguer et est commun à tous les peuples. Le droit civil, au contraire, obtenu par voie de détermination, requiert un acte d'autorité et varie d'après les nations. Le droit des gens forme le droit de la société universelle qu'aucune société particulière ne peut ignorer.

Le P. C. fait suivre cet exposé méthodique central de quelques questions connexes. La négation, par Soto, du *dominium universale* du pape et de l'empereur ; l'examen de quelques titres invoqués pour légitimer la conquête ; les conditions d'un guerre juste. D. J. L.

1111. D. Franses O.F.M. *Petrus Crabbe (†1553/4) en zijn Conciliorum collectio.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir n° 1046) 427-446.

Le franciscain Pierre Crabbe de Malines est un des premiers à avoir eu l'idée de réunir en collection les actes des conciles généraux et provinciaux. Avant lui, on ne connaît que Merlin, et Crabbe lui est de loin supérieur, comme il a certaines qualités que n'a plus son successeur Surius. Sa *Conciliorum collectio* parut à Cologne en 1538. Une seconde édition, « revue et augmentée », suivit dès 1551. Crabbe y avait ajouté, entre autres, les actes des premières sessions du concile de Trente ; par contre, il avait fait disparaître plusieurs documents relatifs à la préparation de la collection, qu'il est toujours utile de consulter.

En s'inspirant de dom Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900, le P. F. met bien en relief la valeur de l'ouvrage, quant aux matériaux rassemblés et quant à la méthode employée pour établir un texte critique. D. H. B.
